

Humboldt-Universität zu Berlin

Gleichheit – Freiheit – Gerechtigkeit

Versuch einer Ortsbestimmung in praktischer Absicht

DISSERTATION

zur Erlangung des Grades Dr. phil.
im Promotionsfach Philosophie

vorgelegt der Philosophischen Fakultät I
der Humboldt-Universität zu Berlin

von
Christian Schlüter
Münzstraße 8
10178 Berlin

Eingereicht: 21.12.1999

Tag der Promotion: 12.07.2000

Kommissionsvorsitz: Prof. Dr. R. Jay Wallace

Erstgutachter: Prof. Dr. Herbert Schnädelbach

Zweitgutachter: Prof. Dr. Volker Gerhardt

Dekan der
Philosophischen Fakultät I: Prof. Dr. W. Nippel

Zusammenfassung

Thema dieser Arbeit ist der Begriff der „Gerechtigkeit“ in verschiedenen philosophischen Theorien. Dabei geht es mir nicht um allein eine Erörterung abstrakter Prinzipien, sondern um die Suche nach der sehr viel grundlegenderen Bedeutung eines pragmatischen ‚jemanden mit oder durch etwas gerecht werden‘.

Nach einem kurzen Aufriss des Problems in der Einleitung (1) widme ich mich den historischen und gegenwärtigen Verwendungsweisen von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚gerecht‘ (2 u. 3). Deutlich wird hier, bis hin zu den modernen Positionen, dass zur Gerechtigkeit immer auch ein Jenseits gehört, etwas, das sich nicht in Prinzipien einfangen lässt. Um diese These zu belegen, beschäftige ich mich im 4. Kapitel mit dem Prinzip der Gleichheit, vor allem mit der Reziprozität bei Habermas und Luhmann, und mit der Unparteilichkeit bei Frankfurt u.a. Dabei zeigt sich, dass ohne ein Konzept von Freiheit ‚Gerechtigkeit‘ nur ein abstraktes Wort bleibt, ohne jeden praktischen Sinn. Im 5. Kapitel versuche ich deswegen ein Konzept von sozialer (nicht transzendentaler oder bewusstseinsphilosophischer) Freiheit und Verantwortung zu entfalten: Vor allem in Hinblick auf Merleau-Ponty, Heidegger und dem späten Wittgenstein. Deutlich wird, dass Freiheit in grundlegender Weise ein Konzept der Verpflichtung ist (und nicht etwa der Ungebundenheit). Im 6. Kapitel schließlich führe ich die Ergebnisse aus den beiden vorangegangenen Kapiteln zusammen. Dabei steht vor allem die Soziaphilosophie von Emmanuel Lévinas im Vordergrund. Ergänzt wird sie, im Anschluss an Foucault, um eine modifizierte Theorie der Macht. Abschließend (7) fasse ich die Resultate dieser Arbeit zusammen und gebe einen Ausblick auf weiter führende Konzepte (Gnade, Billigkeit und Widerstand).

Schlagwörter:

Freiheit, Gerechtigkeit, Lévinas, Foucault

Abstract

In this essay, I try to examine the concept of 'justice' in several philosophical theories. For this I do not want to discuss abstract principles (of justice) alone, but to search for the fundamental meaning of the pragmatic 'to do justice to someone by doing something'.

After a short elevation of the problem in the introduction (1) I examine the use of the notion 'justice' or 'just' in historical and present contexts (2 & 3). This will make clear that to every concept of 'justice' there belongs something that lies beyond: a peculiar meaning of 'justice' that does not fit to abstract principles. To proof this thesis I discuss in Chapter 4 the principle of equality, especially the principle of reciprocity in Habermas and Luhmann, and the principle of impartiality in Frankfurt et al. The conclusion is, that without a concept of liberty 'justice' only remains an abstract word, without any pragmatic meaning (and importance). For this reason I try to enfold in chapter 5 a concept of social (not transcendental or idealistic) freedom and responsibility: especially with regard to Merleau-Ponty, Heidegger and the late Wittgenstein. This will make clear that basically liberty (freedom) is a concept of deep commitment. In chapter 6 I connect the results from chapter 4 and 5. Here the social philosophy of Emmanuel Levinas becomes important. She will be, following Foucault, supplemented by a modified theory of power. Finally I (7) conclude the results of this paper and give an outlook to further concepts like mercy/grace, equitableness and resistance.

Keywords:

freedom, liberty, justice, Levinas, Foucault

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	7
1.1	Gerechtigkeit als erste Tugend und das Problem der Ortlosigkeit.....	10
1.2	Die Gerechtigkeit als Gleichheit und die unendliche Aufgabe, einen Kuchen zu teilen.....	11
1.3	Die Gerechtigkeit als Gesetz und die Verführung durch Kritik und Utopie...	13
1.4	Fragestellung und Aufbau dieser Arbeit	16
2	Eine kurze Geschichte der Gerechtigkeit.....	20
2.1	Gerechtigkeit als Offenbarung oder Die Erlösung im ewigen Frieden	20
2.2	Gerechtigkeit als Vertrag oder Die Konstruktion von Verbindlichkeit	25
2.3	Gerechtigkeit als Nutzen oder Das Problem der Entscheidung	30
2.4	Gerechtigkeit als Freiheit oder Das Faktum der Vernunft	34
3	Die Gegenwart der Gerechtigkeit.....	39
3.1	Gerechtigkeit als liberales Prinzip	40
3.2	Gerechtigkeit als Sphärentrennung	44
3.3	Gerechtigkeit als universale Inklusion.....	48
3.4	Gerechtigkeit als Rechtsstaatlichkeit	52
4	Gleichheit und Verbindlichkeit.....	59
4.1	Einführung der Gleichheit.....	61
4.2	Folgen der Gleichheit.....	74
4.3	Jenseits der Gleichheit	90
5	Freiheit und Verantwortung.....	108
5.1	Die Freiheit des Handelns: Zugang, Möglichkeit, Offenheit.....	110
5.2	Die Freiheit des Einzelnen: Sorge, Angst, Nichts.....	126
5.3	Die Freiheit des Verstehens: Frage, Antwort, Verantwortung.....	142
5.3.1	‘Automatisches Verstehen’ und Responsivität	143
5.3.2	Regel und Freiheit.....	153
5.3.3	Verantwortung und Freiheit	160
6	Gerechtigkeit im Angesicht des Anderen	172
6.1	Freiheit und Gerechtigkeit	178
6.2	Skepsis und ‘Jenseits des Seins’	196
6.3	Liberales Pathos und Macht.....	213

6.3.1	Sozialität als Form asymmetrischer Reziprozität	214
6.3.2	Macht und Gewalt.....	221
6.3.3	Macht und Gerechtigkeit.....	226
7	Schlussbetrachtung	245
	Literaturverzeichnis	261

Widmung

Für C.

1 Einleitung

Gerechtigkeit erscheint so unvermeidlich wie unabweisbar. Wo sie gefordert oder versprochen wird, ist ihr kaum zu widerstehen. Sei es die in ihrem Namen erhobene Klage, das mit ihr einhergehende Gebot oder in ihr gegründete Anrecht, die sie begleitende Hoffnung oder durch sie genährte Sehnsucht – all dies kann stets auf irgendeine Zustimmung hoffen. Mitunter erfreut sich die Rede von der Gerechtigkeit einer solch bereitwilligen Anerkennung, dass sie auch ohne Rücksicht aufs Konkrete, nur noch ihrer selbst wegen zählt. Egal wie, Hauptsache gerecht! Sogar das politische Missraten, das historische Scheitern, auch größte Menschheitsverbrechen sollen da noch für eine gerechte Idee bürgen, die jetzt nur auf ihre bessere Zukunft wartet. Gerechtigkeit scheint mehr als nur ein Wort, so unbändig ist ihre Kraft, die sich unbeschadet jedweder besonderen Bindung ganz allgemein behauptet. Die Gerechtigkeit als unbedingte Forderung kann allerdings auch überfordern, sie bedeutet immer auch eine Zumutung und Maßlosigkeit. Allem und Jedem gerecht zu werden, dafür reicht alles Irdische nicht, zu kurz ist die Lebenszeit. Schon im Hiesigen kann, wer Gerechtigkeit versprach, die Erfahrung machen, dass ein solches Versprechen gar mächtig auf den freizügigen Geber zurückschlägt. Denn ‘Ich würde alles für die gerechte Sache tun’ ist leicht gesagt, doch wer wollte für alle dadurch geweckten Erwartungen haften? Manche, wie die Bürgerrechtlerin Bärbel Bohley, erhofften sich im Zuge der deutsch-deutschen Wiedervereinigung Gerechtigkeit und zeigten sich dann enttäuscht, ‘nur den Rechtsstaat’ bekommen zu haben.

Für andere wiederum sind gerade die Gerichte, eben die rechtsstaatliche Verfassung einer Gesellschaft, die wichtigsten Garanten der Gerechtigkeit. Eine vielfach zuständige und zudem sanktionsmächtige Jurisprudenz wird hier zum privilegierten Ort gerechter Entscheidungen. Freilich kann dieses Privileg auch unangenehme Nebenfolgen haben, wenn es nämlich immer mehr Menschen dazu verführt, sich mit weniger als (höchst)richterlichen Urteilen nicht zufrieden zu geben. Ganz gleich, ob nun eine notorisch entscheidungsschwache Politik die Verantwortung flieht oder der kleinkarierte Nachbarschaftsstreit geschlichtet werden muss: Von einem überlasteten und damit am Rande der Arbeitsunfähigkeit operierenden Rechtssystem ist kaum noch Gerechtigkeit

zu erwarten. Der grassierende Verwaltungs-, Verteilungs- und damit auch Gerechtigkeitsbedarf komplexer Gesellschaften kann allerdings auch dazu verleiten, die Frage der Gerechtigkeit ganz nüchtern und eher funktional zu beantworten. In diesem Sinne lässt man den Begriff der Gerechtigkeit hinreichend unbestimmt und leer, so dass er inmitten der unübersichtlichen Versorgungs- und Verwaltungsprozeduren eines größeren Gemeinwesens mehr oder weniger disparate Bereiche verknüpft, ‘passend’ macht. Auf ähnliche Weise werden innerhalb des Rechtssystems die unterschiedlichen Verfahren, Fälle und Entscheidungen bis hin zur höchstinstanzlichen Rechtsprechung aufeinander bezogen: Alle Urteile orientieren sich gleichermaßen an der Gerechtigkeit. Zugleich werden sie aus dem System und dem Kontext der Vorentscheidungen gelöst, wodurch sich ein Spielraum für neue Entscheidungen eröffnet: Jedes Urteil wird dem Einzelfall gerecht. Die Gerechtigkeit rutscht hier als ‘Kontingenzformel’ durchs Verfahren, von einem zum nächsten, hält es zusammen und vor allem offen.¹

Die Gerechtigkeit als eine Art universaler Vermittlerin – derlei hat allerdings auch seine Tücken. In einem anderen Zusammenhang zwar und mit einigem polemischen Beiwerk finden sich ähnliche Strategien der Kontingenz- und Komplexitätsbewältigung: Allzu schnell mutiert die lose Folge aus Asylbewerbern, Ausländerkriminalität, Arbeitslosigkeit, Armut, Ausbeutung und Aktienkursen zu innig verbundenen Symptomen einer weltumspannenden Ungerechtigkeit. Für die gerechte Sache mögen hier zwar der Schutz des ‘Eigenen’, ‘Üblichen’ oder ‘Echten’ stehen. Doch abgesehen von der Frage, was das und ob das schon alles sei, ist genauso fraglich, ob und wie diese trübe Melange übers bloße Ressentiment hinauskommt. Wie auch immer: Was nicht zusammen gehört, mag sich scheinbar zwanglos, mitunter leichtfertig und unlauter in die Perspektive des Gerechten fügen. Dabei geht es auch anders. Zumeist steht der Einsatz für ein besseres, behütetes und befreites Leben mit der Gerechtigkeit im Bunde. Der ‘Kampf um Anerkennung’ kann sich hier auf verschiedenen Ebenen abspielen. So wird er den Menschenrechten oder einigen rechts- und sozialstaatlichen Standards Geltung verschaffen wollen. Oder die Empörung richtet sich gegen das Vergessen unvorstellbarer Verbrechen und Quälereien. In anderen Fällen ist nur das Einkommen unvorstellbar niedrig oder das Steueraufkommen zu hoch. Doch es geht auch kleinteiliger: So mag

¹ So etwa Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995, S. 214ff. Zur Selbstkontrolle eines Systems durch Gerechtigkeitssemantiken am Beispiel des Rechts vgl. Arthur

die elend lange Wartereie in der Schlange vor der Kasse im örtlichen Supermarkt als ganz und gar ungerecht empfunden werden, weil sich die Menschen in den benachbarten Warteschlangen erst viel später angestellt haben und trotzdem früher abgefertigt wurden. Bezeichnenderweise hilft gegen den darob entstandenen Ärger auch nicht die 'objektivierende', aufklärende Einsicht, dass die Wahrscheinlichkeit, schneller als die anderen dranzukommen, mit der Anzahl der Warteschlangen rapide sinkt.²

Viel ist von Gerechtigkeit die Rede und ebenso vielfältig scheinen die Verwendungsweisen dieses Begriffs und damit seine Bedeutungen. Als Wert oder Tugend ist sie überall dort gefragt, wo es zu unterscheiden und entscheiden, aber auch Anschlüsse und Verbindlichkeiten herzustellen gilt. Dabei gibt es verschiedene Ausrichtungen: In einem *individuellen* Sinne ist sie mit einer bestimmten Person und ihren Handlungen verbunden; in einem weiteren, eher *sozialen, juristischen* und *politischen* Sinne betrifft sie Regeln, Gesetze, Behörden oder Regierungen; weniger konkret, aber nicht minder nachdrücklich, wird sie in einem *metaphysischen* oder *religiösen* Sinne an das Leben, das Schicksal, die Natur oder gleich an Gott delegiert.³ Die Vermutung liegt nahe, dass der Begriff Gerechtigkeit in all seinen Spielarten wie ein allzuständiges, dabei frei flottierendes ethisch-moralisches Superzeichen im Kosmos der menschlichen Belange zirkuliert – und vielleicht nicht nur dort. Freilich schmälert die phantastische Reichweite mit ihrer Neigung zur nichts sagenden Beliebigkeit keineswegs den Rang der Gerechtigkeit, im Gegenteil! Schenkt man aufwendigen Repräsentativumfragen Glauben, dann behauptet sich der 'Gerechtigkeitssinn' in seiner Bedeutung für die Befragten knapp hinter den *family values* als Spitzenreiter; er rangiert vor dem 'Fleiß', der 'Treue', dem 'Spaß haben', der 'Bescheidenheit' oder dem weit

Kaufmann, *Theorie der Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Betrachtungen*, Frankfurt a.M. 1984, S. 31.

² Man unterschätze auch solche Probleme nicht. Wie sich vornehmlich in angelsächsischen Ländern beobachten lässt, scheinen sie bedeutsam genug, um nach Alternativen zu suchen: In Schalterräumen von Banken gibt es meist nur *eine* Warteschlange für mehrere Schalter. In Supermärkten werden, wenn es in einer Warteschlange zu lange dauert, nicht nur eine oder mehrere neue Kassen eröffnet, sondern es gibt für den, der nur wenig gekauft hat und deswegen nicht allzu lange warten möchte, verschiedene Kassen zur Auswahl – für den Fall, dass er nur ein Produkt bezahlen muss, oder bis zu fünf, oder mehr ... Während das erstgenannte System jedem die *gleiche* Wartezeit verordnet, soll das zweite zu einer individuell *angemessenen* Wartezeit führen.

³ Vgl. Heiner Hastedt, „Gerechtigkeit“, in: ders. u. Ekkehard Martens (Hg.), *Ethik. Ein Grundkurs*, Hamburg 1994, S. 199.

abgeschlagenen ‘Glauben an Gott’.⁴ Dieses *ranking* muss nicht jeden erfreuen, einen Philosophen darf es zumindest nicht überraschen.

1.1 Gerechtigkeit als erste Tugend und das Problem der Ortlosigkeit

Schon Platon begreift die Gerechtigkeit als *erste Tugend* unter den anderen, namentlich der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Mehr noch, soll bei ihm die Gerechtigkeit auch die Tugendhaftigkeit des ganzen Staates garantieren, weil sie nicht nur in Hinsicht auf die übrigen Tugenden, sondern auch die ihnen entsprechenden Seelenteile und Stände eine ausgewogene Mitte finden hilft: Sie gestattet jedem Bürger in einem umfassenden Sinne das Seinige, ihm Gemäße, ihm Entsprechende zu tun oder sich zukommen zu lassen.⁵ Erkenne dich selbst – jeder muss den Grad seiner eigenen Vollkommenheit entdecken, nur aufrichtig gegen sich selbst sein. Nur so kann er sich und den anderen, seinen und deren Vermögen tatsächlich ‘gerecht’ werden. Nur so nähert sich auch ein staatliches Gemeinwesen dem Ideal oder Modell einer alles umfassenden Harmonie. Platon bietet hier nicht weniger, als ein organisches Konzept der Gerechtigkeit, in dem individuelle, soziale, politische und metaphysische Aspekte gleichermaßen berücksichtigt sind. Mehr geht nicht, so will es scheinen. Auch Aristoteles folgt dieser Vorstellung einer vollkommenen, harmonischen Einheit. Denn auch ihm gilt als gerecht, was in der staatlichen Gemeinschaft die ‘Glückseligkeit’ aller hervorbringt und bewahrt. Gerechtigkeit in einem weiten Sinne ist die vollkommenste der Tugenden. Ihre Bestimmung erhält sie allerdings erst durch den konkreten Bezug auf andere Menschen. In dieser eher diesseitigen Orientierung soll das jeden betreffende, auf jeden zielende *Gesetz* regeln, was angesichts der ganz verschiedenen Belange zwischen den Menschen allgemein zuträglich ist. In Ergänzung zur gesetzlichen Gerechtigkeit versteht Aristoteles in einem engeren Sinne als gerecht, was *gleich* ist. Die Gleichheit gibt hier das Maß sowohl für die verteilende und begleichende, sich an Verdienste und Würdigkeiten orientierende, als auch die vergeltende und ausgleichende Gerechtigkeit.⁶

⁴ Vgl. Günther Schaub, *Politische Meinungsbilder in Deutschland – Wandel und Kontinuität der öffentlichen Meinung in Ost und West*, Bonn 1998.

⁵ Der Weisheit entspricht als Seelenteil das Denken (nebst Rechnen) und als Stand die Regierenden; zur Tapferkeit gehören der Mut und der Beruf des Wächters; der Besonnenheit geht auf die Lust und das Begehren zurück und treibt die Ernährer (Bauern, Handwerker, Händler); vgl. Platon, *Der Staat*, in: *Sämtliche Dialoge* (übers. u. hrsg. v. Otto Apelt), Bd. V, Hamburg 1988, 428 - 435c.

⁶ Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik* (übers. von Olof Gigon), Zürich 1967, 1129 b 10 - 1133 a 20. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass sich bei Platon, zwar noch nicht im *Staat*, aber später in den

Diese fortführende Systematisierung des Aristoteles lässt eigentlich nichts mehr zu wünschen übrig. Sie versammelt viele der uns vertrauten Facetten der Gerechtigkeit. Insbesondere rücken das Gesetz und die Gleichheit als eigenständige Momente in den Vordergrund. Es zeigt sich aber auch, sehr viel deutlicher noch, als bei Platon, dass die Gerechtigkeit zwar als Tugend gelten soll, jedoch weder einem konkreten Seelenteil noch einem Stand zugeordnet werden kann. Sie erscheint bemerkenswert ungebunden, ohne klare Herkunft und ohne festen Ort; sie ist, wie Aristoteles mehrmals bemerkt, ein 'fremdes Gut'.⁷ Irgendwie soll aus dem Zusammenwirken verschiedener Kräfte und Vermögen ein gerechtes Verhältnis entstehen, wenn sie sich nur an einem Ganzen, einer Mitte, dem Gesetz und der Gleichheit ausrichten. Mit anderen Worten: Die Tugend der Gerechtigkeit steht nie allein, sie ist eingelassen in ein komplexes Bedingungsgefüge. Fällt auch nur eines der hier fraglichen Momente aus, wird etwa die gottgewollte, naturbedingte oder gesellschaftliche Ordnung fragwürdig, fehlt also eine glaubwürdige Ganzheit und damit auch der sichere, dauerhafte Anhalt für deren Mitte, dann wird auch unklar, was 'gesetzlich' und 'gleich' eigentlich zu bedeuten haben. Denn: Könnten wir Gleichheit und Gesetzlichkeit auch ohne Rückhalt, nur aus sich selbst heraus verstehen? Und wie dann begründen? Wann und warum sollten sie für uns verbindlich sein?

1.2 Die Gerechtigkeit als Gleichheit und die unendliche

Aufgabe, einen Kuchen zu teilen

Um einen Kuchen gerecht zu teilen, bieten sich verschiedene Möglichkeiten. Die vielleicht am nächsten liegende wäre, ihn mit aller Akribie, vielleicht sogar naturwissenschaftlichen Ernst zu untersuchen, zu vermessen, zu wiegen und die Zusammensetzung zu ermitteln, kurzum: ihn von allen Seiten und in allen Hinsichten zu betrachten. Nach Abschluss der Analyse könnte der Kuchen in Stücke vollkommen gleicher Dimension und Konsistenz geschnitten werden. Solchen mehr oder weniger aufwendigen Untersuchungen sind freilich immer auch Grenzen gesetzt, nicht nur, weil zumeist das Instrumentarium und die Zeit fehlen, oder der Hunger immer größer wird,

Gesetzen, ähnliche Unterscheidungen finden; vgl. Platon, *Gesetze*, in: *Sämtliche Dialoge*, a.a.O., Bd. VII, 697b, 744bf., 757a ff., 849ff.

⁷ Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, a.a.O., 1130 a 4, 1135 b 5. Damit ist vorerst nur eine Tendenz angedeutet. Der Begriff der Gerechtigkeit löst sich erst in der Neuzeit aus dem Kontext 'natürlicher Tugenden', er wird zur 'künstlichen Tugend' (Hume); vgl. zu dieser Abstraktion Hans Nef, *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zürich 1941, S. 58ff.

sondern vornehmlich, weil bei aller idealtypischen Orientierung am rechten Maß die sehr reale Beschaffenheit des Kuchens unregelmäßig und zudem verderblich ist. Deshalb muss irgendwann auch der aufwendigsten Untersuchung ein ganz willkürlicher Schluss gezogen werden – dann soll's richtig, eben gerecht sein. Wenn sich nun von der Sache her keine letztgültige Gleichheit ermitteln lässt, dann bietet sich vielleicht ein anderes Verfahren an. Soll der Kuchen gerecht aufgeteilt werden, dann einigen sich die Beteiligten, es seien zwei, darauf, dass einer von ihnen den Kuchen 'halbiert' und der andere sich ein Teil aussuchen darf. Bei drei Beteiligten, würde einer 'dritteln', der nächste dürfte das größte Stück zugunsten des kleineren korrigieren und der letzte schließlich hätte das Vorrecht, sich als erster seinen Teil zu nehmen, dann der erste und zuletzt der zweite. Dieses Verfahren ist, wie auch das erste, beliebig auszubauen und zu verfeinern, die Teilnehmerzahl ist prinzipiell unbegrenzt⁸ und limitiert sich allenfalls durch die begrenzte Verfügbarkeit des Kuchens.

Im Unterschied zum ersten Verfahren erachtet das zweite nicht die Beschaffenheit des Kuchens und die faktische Gleichheit seiner Teile als maßgebend; diesbezügliche Entscheidungen bleiben dem jeweilig Verantwortlichen und seiner Willkür so überlassen, dass er nicht in den unmittelbaren Genuss seiner Entscheidung kommt. Vielmehr ist die *vorausgehende Einigung* auf ein solches Verfahren entscheidend. Die aus ihm hervorgehende gerechte Aufteilung ist dann das Ergebnis einer die Ungleichheiten nivellierenden Prozedur. Sie erzeugt im aristotelischen Sinne *ausgleichende Gerechtigkeit*, indem sie Schritt für Schritt die Einhaltung einer idealen Gleichverteilung fordert und prüft. Damit ist allerdings noch nicht das letzte Wort gesprochen. Dem Konsens droht die Forderung nach *Verteilungsgerechtigkeit*. So kann es sein, dass jemand mit guten Gründen den größten Teil des Kuchens beansprucht, weil er ihn schließlich ganz ohne die Hilfe der anderen gebacken hat. Ein nächster Einspruch mag von jemandem kommen, der die Zutaten bezahlt hat. Wieder ein anderer reklamiert sein Eigentum an den Küchengeräten. Insofern jeder davon überzeugt ist, den maßgeblichen, entscheidenden Anteil an dem Zustandekommen des Kuchens zu haben

⁸ Wen es interessiert: Bei vier Teilnehmern viertelt der erste, der zweite korrigiert das größte Stück zugunsten des kleinsten, der dritte korrigiert das zweitgrößte Stück zugunsten des zweitkleinsten, der vierte nimmt sich seinen Teil, dann der erste, der zweite usw. Bei fünf Teilnehmern 'fünftelt' der erste, der zweite korrigiert das größte und das kleinste Stück, der dritte entsprechend das zweitgrößte und zweitkleinste, der vierte korrigiert zugunsten des verbliebenen Stücks und der fünfte nimmt sich seinen Teil, dann der erste etc.

und den ‘Rest’ notfalls auch alleine erledigt hätte, fordert jeder für sich entsprechend den entscheidenden Anteil am Kuchen. Auch hier spielt die Gleichheit eine maßgebliche Rolle, denn Gleiches, in diesem Fall größter Aufwand (Arbeit, Geld, Eigentum) und größtes Stück Kuchen, gehört zusammen.

Wenn nun aber, anders als bei Platon und Aristoteles, keine ständische oder naturgesetzliche, kosmologische Ordnung die ‘Würdigkeit’ auf einen entsprechend großen, von anderen unterschiedenen Anteil im vorhinein festlegt, bleiben die jeweils vorgebrachten Forderungen unversöhnlich. Damit dreht sich die Frage der Gerechtigkeit im Kreis. Das an der ausgleichenden Gerechtigkeit orientierte Verfahren mag sich als sehr viel eleganter gegen die vermessungstechnische Haarspalterei behaupten. Gleichwohl eignet beiden Verfahren *als Verfahren* die Tendenz zur unendlichunerträglichen Verzögerung des Ergebnisses oder gleich zum Selbstzweck. So wird die Analyse immer noch einen verlorenen ‘Krümel’ entdecken und die Prozedur bei zunehmender Teilnehmerzahl immer unübersichtlicher. Zudem droht und lockt unentwegt das Gebot der Verteilungsgerechtigkeit, allerdings ohne Aussicht auf eine befriedigendere Lösung. Denn hier fehlt noch jedes Maß, die verschiedenen Ansprüche zu vermitteln. Kurzum: Die hier vorgeführten, jeweils unterschiedlichen Perspektiven auf die Gleichheit führen die Frage der Gerechtigkeit in einen *Widerstreit*, der nicht enden will. Nicht genug damit, dass sich die Gerechtigkeit bisher frei vagabundierend, ortlos und ungebunden zeigte, sie scheint sich auch jedem Versuch zu widersetzen, ihr ein Maß zu setzen, und sei es auch so plausibel, wie das der Gleichheit. Sie scheint insofern nicht nur gerufen zu werden, um den Streit zu schlichten, sondern ruft selbst nach dem Streit, sucht ihn regelrecht und fordert ihn heraus.

1.3 Die Gerechtigkeit als Gesetz und die Verführung durch Kritik und Utopie

Ihr Streit erzeugender Charakter könnte Aristoteles dazu geführt haben, die Frage der Gerechtigkeit vorrangig im Hinblick auf den anderen Menschen zu betrachten.⁹ So gesehen, kann sie als vollkommene Tugend gelten, weil ein jeder sie „auch dem anderen gegenüber anwenden kann und nicht nur für sich. Viele können nämlich in ihren

⁹ Aristotels verweist zudem auf einen etymologischen Zusammenhang zwischen gerecht (dikaion) und zweiteilig (dicha): *Die Nikomachische Ethik*, a.a.O., 1132 a 30.

eigenen Angelegenheiten die Tugend anwenden, nicht aber in Beziehung zu den anderen.“¹⁰ Das aber heißt, dass sie sich immer wieder, in immer neuen Situationen, niemals nur und in erster Linie als selbstgenügsames Prinzip, sondern in konkreten Beziehungen zu anderen Menschen bewähren muss. Was das allerdings über das Gebot der Angemessenheit hinaus zu bedeuten hat, ist damit noch nicht gesagt. In zwischenmenschlichen Beziehungen ist von der höchsten Glückseligkeit über das gleichgültige Einvernehmen bis hin zu Mord und Totschlag alles möglich. Wer hier, ohne weiteren Anhalt als den der situativen Bindung und Klugheit, nach Gerechtigkeit fragt, der sollte auf alles vorbereitet sein und nüchtern kaum mehr erwarten, als die Antwort des Trasymachos im Ersten Buch von Platons *Staat*: gerecht ist, was dem Stärkeren nützt.

Diese Ernüchterung muss um so mehr beunruhigen, als nicht nur, wie schon gesehen, das Prinzip der Gleichheit nicht unbedingt weiterhilft, sondern auch die Hoffnung aufs Gesetz enttäuscht werden kann. Platon immerhin vergleicht es im *Politikos* mit einem ‘selbst-gefälligen und ungelehrigen’ Menschen, weil es stets vereinfacht und grundsätzlich zur Gewalt neigt. Gerade „weil ein Gesetz niemals alle denkbaren Fälle in genauer Anpassung umfassen und so allen das Heilsamste vorschreiben kann“, ist es ungeeignet, dem Wohle aller zu dienen. Ferner lassen es „die Ungleichheiten der Menschen und ihrer Handlungen und die geradezu ausnahmslose, ewige Unbeständigkeit der menschlichen Dinge [...] nicht zu, dass irgendeine Kunst in irgendeinem Gebiete eine einfache (sich gleich bleibende), auf alle Fälle und für alle Zeit anwendbare Regel aufstelle.“¹¹ Platon markiert hier eine doppelte Differenz zum Gesetz: Einmal die Vielzahl unterschiedlicher Individuen, ein heterogenes, in sich differenziertes Ensemble der ‘Ungleichheiten’; zum anderen die nicht immer vorhersehbare Veränderung, die ‘Unbeständigkeit der menschlichen Dinge’. Die gesetzliche Form der Gerechtigkeit findet sich damit an eine räumlich wie auch zeitlich unbegrenzte Vielfalt von Individuen und Situationen verwiesen. Die Gerechtigkeit scheint sich einzig in der kaum fassbaren Unendlichkeit dieser doppelten Differenz zu entfalten; sie findet also ihre Bewährung und damit Begründung in etwas dem Gesetz *uneinholbar Äußerem*.

¹⁰ Ebd., 1129 b 30 ff. Die Gerechtigkeit als das ‘Gute für den anderen’ findet sich auch schon bei Platon, *Der Staat*, a.a.O., 343c.

Das hier formulierte Unbehagen und die Kritik am Gesetz zeigt die bis heute vertraute Sehnsucht nach einem Jenseits des bloß Geschriebenen, bloß Gesetzlichen, das dann der wahre Ort der Gerechtigkeit zu sein hätte. So bereitet Platons Argumentation die Inthronisierung eines ‘mit Einsicht ausgerüsteten königlichen Mannes’ vor, in dessen Händen das vormals starre Gesetz zum geschmeidig-gefügigen Instrument werden soll.¹² Die Kritik im Namen der Gerechtigkeit kann somit auf die vorgefundene gesellschaftliche Ordnung, das herrschende Gesetz zielen, indem sie eine Utopie des idealen Herrschers, Philosophenkönigs oder gerechten Fürsten zu verwirklichen sucht. Ähnlich verhält es sich übrigens auch, wenn die Kritik eine Verwirklichung der Utopie des mythischen Gesetzes, der klassenlosen Gesellschaft, der idealen Gesprächssituation, jedenfalls irgendeiner unvordenklichen Gemeinschaft fordert.¹³ Man täusche sich nicht: Zwar ist die „Einsicht in den Verschleiß dieser politischen Utopien [...] derzeit ebenso weit verbreitet wie leicht zu haben. Das ändert aber nichts an der Richtigkeit des Einwandes, dass sie beide, die Utopie des guten Herrschers nicht weniger als die der herrschaftslosen Gemeinschaft, auf offene oder verdeckte Weise, politisch autoritär sind.“¹⁴ Stets droht dem hehren Ziel ein niederschmetterndes Ende in der Erziehungsdiktatur und dem menschenfernen Ideal eine entfesselte Willkür, wenn nicht sogar offene Gewalt. Das Herrschafts- oder Gemeinschaftsprivileg ist unvermeidlich exklusiv und polemisch. Wer nicht für uns, die gerechte Sache ist, ist gegen uns – ungerecht sind immer die anderen.

¹¹ Platon, *Politikos*, in: *Sämtliche Dialoge*, a.a.O., Bd. VI, 294b.

¹² Ich betone hier nur den konstruktiven Aspekt der platonischen Argumentation. In ethisch-moralischer und politischer Hinsicht mag uns der ‘Philosophenkönig’ allemal suspekt erscheinen; in praktischer vielleicht auch nur lächerlich. Die Gefährlichkeit des hier zugrunde liegenden, allzu naiven Vernunftglaubens, der unbedingten Wahrheit und des absoluten Wissens für das Politische sei nicht ein Deut in Abrede gestellt. Gleichwohl ist mit Rüdiger Bubner, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt a.M. 1996, S. 43, auf die durchaus produktive ‘Janusköpfigkeit’ dieses Konzepts hinzuweisen: „Entweder beginnen die Regierenden gründlich nachzudenken über ihre Aufgabe oder die Nachdenklichen werden zur politischen Tätigkeit verpflichtet.“ Wenn zudem als gerecht gelten soll, dass *jeder* das Seinige tun oder sich zukommen lassen soll, dann gilt umgekehrt auch die Verpflichtung der Regierenden, genau dem Sorge zu tragen. In dieser repräsentativen Funktion des königlichen Souveräns sind dessen Machtbefugnisse durch die Vielfalt des jeweils ‘Seinigen’ immerhin begrenzt.

¹³ Vgl. zu diesen beiden Möglichkeiten Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987, bes. den „Zweiten Teil: Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft – Zur Kritik des Anarchismus“. Des weiteren vgl. Christoph Menke, „Für eine Politik der Dekonstruktion: Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit“, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994.

¹⁴ Christoph Menke, „Für eine Politik...“, a.a.O., S. 280.

1.4 Fragestellung und Aufbau dieser Arbeit

Wenn das gerechte Anliegen immer auch zur Gewalt führen kann, dann muss die Gerechtigkeit selber ungerecht sein. Gleichheit und Gesetz sind nicht *per se* gerecht, sie bedürfen der Anleitung. Ein Ganzes, und sei es nur der Vorgriff auf eine Idee des Guten oder der Glückseligkeit, und eine Mitte, etwa in Gestalt der Ausgewogenheit oder Angemessenheit, scheinen hier unabdingbar. Doch woher nehmen, wenn eine gerechte Regulativ seinerseits die Gerechtigkeit in die Irre führen kann? Worin könnten die Utopie, die mit ihr einhergehende Kritik und die durch sie angeleitete Praxis ein wahrhaft gerechtes Maß finden? „Wie nun?“ So lässt auch Platon seinen Helden Sokrates fragen: „Scheint es dir verwunderlich, wenn einer, der von der Schau des Göttlichen her in das menschliche Jammertal herabkommt, ungeschickt ist und sich recht lächerlich ausnimmt? Noch getrübtten Blickes und noch nicht wieder genügend an die hiesige Finsternis gewöhnt, sieht er sich genötigt, in Gerichtshöfen und anderswo um die Schatten der Gerechtigkeit zu streiten [...] und sich in einem Wettkampf einzulassen mit der Auffassung, die solche Leute über die Dinge hegen, die niemals die Gerechtigkeit an sich geschaut haben?“¹⁵ Für Platon ist die Gerechtigkeit in letzter Instanz eine Idee, ein fernes Ideal, das allenfalls noch von der Idee des Guten übertroffen wird und das mit diesem zusammen „an Würde und Kraft noch über das Sein hinausragt.“¹⁶ Angesichts dieser erhabenen, *jenseits allen Seins* gelegenen und nur den Philosophen erkennbaren Idee muss alles Hiesige als Abfall von dem Ewigen, Reinen und Unwandelbaren erscheinen.

Aristoteles macht gegenüber dieser Verhimmelung der Gerechtigkeit allerdings Zweifel geltend. Denn auch „wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist doch klar, dass dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist.“¹⁷ Für Aristoteles ist es schlicht sinnlos, das Gute und mit ihm das Gerechte ins Jenseits zu verlegen. Insbesondere die Gerechtigkeit ist eine praktische Tugend, die vermittelnd und ausgleichend inmitten der menschlichen Verhältnissen wirkt: „Darum ist das Gerechte etwas Menschliches.“¹⁸ Es bleibt *lebensweltlich* eingebunden und bedingt. Gewinnt

¹⁵ Platon, *Der Staat*, a.a.O., 517d.

¹⁶ Ebd., 509b.

¹⁷ Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, a.a.O., 1096 b 32ff.

¹⁸ Ebd., 1137 a 30.

Platon der Gerechtigkeit also einen *kontexttranszendenten* Sinn ab, bleibt Aristoteles eher *kontextimmanent* orientiert. Um die sokratische Frage nach dem ‘wie nun’ noch einmal aufzunehmen, sei folgende These formuliert: Die Frage der Gerechtigkeit kann nur innerhalb dieser *Spannung* zwischen Transzendenz und Immanenz, in diesem eigentümlich ortlosen und unverfügbaren Bereich zwischen dem Jenseits des Seins und der Lebenswelt eine Antwort finden. Das hier skizzierte Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz wird die vorliegende Arbeit methodisch orientieren. Ich will der Frage nachgehen, ob und wie in diesem Spannungsverhältnis Formen der *Vermittlung* überhaupt möglich sind. Methodisch verfolge ich dabei nicht so sehr die Absicht einer normativen Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit; ebenso wenig geht es mir um normativ gehaltvolle Wertangebote.

Vielmehr möchte ich mich in normativer Hinsicht eher bescheiden und stattdessen in kritischer Absicht die praktischen Voraussetzungen und Entscheidungen des ‘jemandem mit oder durch etwas gerecht werden’ untersuchen. Dies scheint mir nicht zuletzt deswegen ein angemessenes Vorgehen zu sein, weil sich die vielfältigen Bedeutungen der Gerechtigkeit nicht wie in einem großen Kollektivsingular oder Fluchtpunkt versammeln lassen. Auch wenn die platonischen und aristotelischen Bestimmungen der Gerechtigkeit nachhaltig bis in unsere Zeit gewirkt haben, ist es in der Folge doch zu beträchtlichen Erweiterungen und Veränderungen gekommen. So können mindestens vier Typen von Gerechtigkeitstheorien unterschieden werden: theologische, kontraktualistische, materiale und formale. Der erste Abschnitt dieser Arbeit wird sich in historischer Perspektive mit diesen Typen beschäftigen, namentlich mit Augustinus, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume und Kant. Dabei soll es mir nicht auf die Vollständigkeit oder Darbietung aller möglichen Varianten ankommen, sondern um einen Problemaufriss im Sinne meiner Fragestellung. (I.) Auf ähnliche Weise werde ich dies im zweiten Abschnitt anhand einiger Beispiele aus dem kaum noch zu überblickenden Angebot gegenwärtiger Gerechtigkeitstheorien versuchen, namentlich am Beispiel von John Rawls, Michael Walzer, Jürgen Habermas und Otfried Höffe. Unter modernen Bedingungen wird sich jede dieser Theorien nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch mit dem Faktum der Kontingenz und Pluralität auseinanderzusetzen haben. (II.)

Die Vermittlung in der Praxis ist ein allen Konzeptionen der Gerechtigkeit gemeinsames Problem, für das sie mehr oder weniger gelungen eine Lösung anbieten. Im dritten Abschnitt soll das Vermittlungsproblem am Beispiel der *Gleichheit*, dem wohl eingängigsten Kriterium der Gerechtigkeit, näher untersucht werden. Hier stehen vor allem die Überlegungen von Thomas Nagel, Harry Frankfurt und Martha Nussbaum im Vordergrund. Dabei wird sich zeigen, dass jedwede Form praktizierter Gleichheit – etwa im Sinne der Unparteilichkeit, der wechselseitigen Anerkennung oder der postkonventionellen Deliberation – nicht *per se* schon als Prinzip der Gerechtigkeit gelten kann: Die Gleichheit bedarf nicht nur erheblicher Zusatzannahmen, sondern ist auf eine komplementäre Praxis und nicht zuletzt auf lebensweltliche *Verbindlichkeiten* angewiesen, um als gerechtes Prinzip gelten zu können. (III.) Der vierte Abschnitt behandelt mit der *Freiheit* eine wesentliche Voraussetzung der Gerechtigkeit. Denn ob Gleichheit, aber auch Nützlichkeit, Gesetzlichkeit, Unparteilichkeit, Fürsorge oder irgendein anderes Prinzip für die gerechte Sache bürgen sollen – es können sich immer nur handlungs- und entscheidungsfähige Individuen für solche Prinzipien engagieren. In diesem Sinne möchte ich im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein das Konzept einer *sozialen Freiheit* entfalten. Dabei wird es mir nicht nur um die Objektivationen der Freiheit gehen, also um soziale Regeln oder Normen, sondern insbesondere um die *Verantwortung* als einem grundlegenden Prinzip der Autonomie und damit als einem Individuationsprinzip der Freiheit. (IV.)

Der fünfte Abschnitt führt die beiden vorangegangenen Abschnitte wieder zusammen. Sie bilden die Grundlage für eine umfassende Konzeption der Gerechtigkeit, wie ich sie in der Auseinandersetzung mit der Sozialphilosophie von Emmanuel Lévinas vorstellen möchte. Ausgehend von der zwischenmenschlichen Begegnung, der Verantwortung des ‘Einen für den Anderen’ und der individuellen Freiheit entsteht mit der Instanz eines vergleichenden und urteilenden ‘Dritten’ die Frage der Gerechtigkeit. Dabei lassen sich mit Lévinas zwei prinzipielle Orientierungen unterscheiden: die Unparteilichkeit und die Fürsorge. Beide stehen keineswegs in einem harmonischen Verhältnis zueinander, denn zwischen ihnen besteht ein fortdauernder Widerstreit. Dieser Widerstreit, so lautet meine These, ist das Medium und der Charakter der Gerechtigkeit. Zugespitzt formuliert, liegt in diesem Widerstreit der systematische Ort der Gerechtigkeit und zugleich der Grund dafür, warum sie eigentümlich unbestimmt bleiben muss: Die

Gerechtigkeit ist auf kein eindeutiges Prinzip zu bringen, sondern bedarf stets der Korrektur und Revision – und zwar immer auch durch sich selbst. Deswegen ist ihre Ortlosigkeit auch nicht so zu verstehen, dass sie praktisch folgenlos bleiben muss. Vielmehr lässt sich diese Konzeption der Gerechtigkeit in eine Sozialontologie der *Macht* überführen, die sowohl die Intuitionen der Lévinas'schen Sozialphilosophie in sich aufzunehmen vermag als auch nüchtern mit den Widrigkeiten ihrer Um- und Durchsetzung umzugehen weiß. Dies soll sich abschließend am Beispiel der Machtanalytik von Michel Foucault erweisen. (V.) Meine Schlussbemerkungen werden die Resultate der vorliegenden Arbeit thesenartig zusammenfassen. (VI.)

2 Eine kurze Geschichte der Gerechtigkeit

In der Einleitung wurde bereits angedeutet, dass etwas an der Gerechtigkeit einer näheren Bestimmung widerstreitet, also *unverfügbar* bleibt. Ich möchte deshalb der Frage nachgehen, wie dieses unverfügbare Moment zu verstehen ist. Auf den ersten Blick scheint es eine *theologische* Deutung nahe zu legen.¹⁹ In diesem Zusammenhang soll mich vor allem Augustinus interessieren, weil er in der Perspektive auf Gott eine vollkommen gerechte Ordnung entwirft, die sich nicht nur in ein jenseitiges Heil, einen weltfremden Glauben flüchtet, sondern ihre Durchsetzung auch im Diesseits zu vollbringen hat. (1.) Ob und wie die Gerechtigkeit auf letztlich unverfügbare Gründe zurückgeht, werde ich anschließend auch bei ihrer *kontraktualistischen* Variante prüfen; hier stehen die verschiedenen natur- und vertragsrechtlichen Konzepte bei Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau im Vordergrund. (2.) Im Unterschied dazu und weiterführend werde ich dann eine ganz diesseitige, auf menschlichen *Gefühlen und Nützlichkeitsabwägungen* gegründete Deutung der Gerechtigkeit erläutern; sie findet sich exemplarisch bei David Hume. (3.) Die hier aufgeworfenen Probleme führen zur Frage der *Freiheit*, der gleichermaßen unbedingten und innerweltlichen Voraussetzung des menschlichen Denkens und Handelns. Mit der freien Einsicht und Entscheidung kündigt sich zugleich eine *pragmatische* Deutung der Gerechtigkeit an. Dies führt zu Immanuel Kant und über ihn hinaus. (4.)

2.1 Gerechtigkeit als Offenbarung oder Die Erlösung im ewigen Frieden

Wo Gewalt herrscht, da ist Ungerechtigkeit. Augustinus zögert nicht, wie er in einer Anekdote über die Begegnung zwischen Alexander dem Großen und einem

¹⁹ Vgl. *Die Bibel oder Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1972, insbesondere den Brief des Paulus an die Römer, in dem Paulus an das alttestamentliche Verständnis eines sowohl Heil schaffenden als auch strafenden Gottes anknüpft und zur Vision der Befreiung aus den irdischen Zwängen erweitert. Dabei fordert Gott nicht mehr unerbittlich das Opfer, sondern opfert in seiner unendlichen Güte und zu unser aller Vorbild den eigenen Sohn: „Den hat Gott für den Glauben hingestellt in seinem Blut als Sühneopfer, damit Gott erweise seine Gerechtigkeit. Denn er hat die Sünden vergangener Zeiten getragen in göttlicher Geduld, um nun zu diesen Zeiten seine Gerechtigkeit zu erweisen, auf dass er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jesus [...] So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ (Röm. 3, 25-28).

aufgegriffenen Seeräuber schildert, Staaten ohne Gerechtigkeit mit Räuberbanden gleichzusetzen.²⁰ Streng genommen, ist für ihn jedes Staatswesen ungerecht, insofern es zur Gewalt nach innen und außen neigt, Kriege führt, andere Völker unterdrückt, Minderheiten verfolgt oder die Ausschweifungen und Laster seiner Bürger duldet. In dieser Hinsicht ist die Welt voller Sünde, Lug und Betrug, und kein Mittel scheint dagegen gewachsen. Gesetze versprechen hier kaum Abhilfe, die Rechtsprechung von Menschen über Menschen ist hilflos, weil überfordert: „Wie kümmerlich ist sie doch,“ schreibt Augustinus in seinem Traktat *Vom Gottesstaat*, „wie beklagenswert! Denn die, welche Urteile fällen, können denen, über die sie urteilen, nicht ins Herz sehen. Darum sind sie oft genötigt, durch Folterung unschuldiger Zeugen, die mit der Sache, um die es sich handelt, nichts zu tun haben, die Wahrheit zu erforschen.“²¹ Auch die Tugenden, mögen sie verbreitet sein und sogar gelehrt werden, können dem grassierenden Übel nichts wirklich entgegensetzen. Zwar sind sie „unfraglich das Beste und Wertvollste [...], was man hier am Menschen findet,“ doch legen sie nur, „je stärker der Beistand ist, den sie gegen die Macht der Gefahren, Mühen und Schmerzen gewähren, ein um so zuverlässigeres Zeugnis vom bestehenden Elend ab.“²² Das Unbehagen in der gegenwärtigen Misere veranlasst Augustinus allerdings nicht nur zur Kritik der konkreten Verfallserscheinungen. Seine Kritik zielt vielmehr auf die Antike, insbesondere die römische, die angesichts ihrer Vielgötterei eine allzu große Beliebigkeit in Fragen der Zuständigkeit der himmlischen Mächte zuließ. Erst dies, so Augustinus, musste die willkürliche Inanspruchnahme und den Missbrauch seitens der staatlichen Machthaber begünstigen.

Unvermeidlich und folgenreich hat schließlich das Dämonische seinen Einzug in das Staatswesen gehalten: „Wie nämlich die Dämonen nur diejenigen in ihre Gewalt bekommen, die sie betrügerisch hinters Licht führen, so pflegen auch menschliche Machthaber [...] unter dem Namen der Religion den Völkern Dinge als wahr einzureden, die sie selbst als lügenhaft erkannten.“²³ Angesichts der Intrigen, der Vetternwirtschaft, der Kriegsdrohungen und einer durch allerlei andere dämonische ‘Sachzwänge’ bewirkten Auflösung der Gewissheiten, findet Augustinus nur bei sich selbst, seinem

²⁰ Vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat* (übers. v. Wilhelm Thimme), München 41997, IV, 4, S. 173f.

²¹ Ebd., XIX, 6, S. 538.

²² Ebd., XIX, 4, S. 535.

²³ Ebd., IV, 32, S. 216.

Inneren Sicherheit. Auf dem Wege einer schrittweisen Selbstvergewisserung will er dann zu einer umfassend orientierenden Erkenntnis gelangen.²⁴ Die Therapie beginnt beim äußeren Menschen (*homo exterior*), der sich noch ganz seinen vielfältigen *Sinneswahrnehmungen* hingibt. Die sinnliche Wahrnehmung ist *triadisch* strukturiert und besteht aus der wahrgenommenen Sache, der Wahrnehmung selbst und der sinngebenden Hinwendung des Geistes. Weiter geht es mit der *Gedankenbewegung*, die sich wiederum dreifach gliedert in das Vorstellungsbild, den geistigen Blick darauf und einen Impuls des Willens, der den Verstand auf die Vorstellung fixiert. Hier ist der Geist schon ganz auf sich selbst bezogen, er bildet nur deswegen noch keine vollkommene Einheit, weil an der Vorstellung noch Sinnliches haftet.

Das ändert sich erst beim inneren Menschen (*homo interior*). Hier bezieht sich der Geist willentlich auf sich selbst, er will sich, weil er sich liebt. Zusammen mit der schon bestehenden Selbstkenntnis vermag er sich dann liebend zu durchdringen und zu umfassen. Zwar unterliegt diese innere Dreiheit noch der Zeitlichkeit und ist insofern veränderlich. Doch wenn zur geistigen Tätigkeit, einem Erinnern und Wissen, und zur selbstbewussten Einsicht der *beständige Wille* zur selbstbewussten Klarheit hinzukommt, dann wird diese Trias zeitlos, gleichermaßen beständig und vollkommen sein. Das endliche Bewusstsein hätte sich damit kraft seiner selbst zur unendlichen Ganzheit erhoben und die zeitlose, in ihrer Dreieinigkeit abgeschlossene Innerlichkeit entspräche dem Bild *göttlicher Trinität*. Sie wäre dadurch ganz in ihren schöpferischen Grund zurückgegangen – wenn, so schränkt Augustinus ein, diese auf der *via negationes* erreichte letztbegründete Wahrheit der menschlichen Vernunft nicht verschlossen bliebe. Denn der sich erkennende endliche Mensch schaut immer nur wie in einen gebrochenen oder getrüben Spiegel; keine Reflexion ist absolut und Gott ist durch sie nicht einholbar. Es bleibt bei dem unentwegten, doch vergeblichen Versuch, das, was jenseits der Innerlichkeit liegt, zu verinnerlichen. Damit stößt die Rationalisierung der inneren Offenbarung an Grenzen. Zum reflektierten Zweifel am Äußerlichen muß der *Glaube* hinzukommen. Mit anderen Worten: Zur Reflexion gehört die Affektion, das liebende Verlangen nach höchster Glückseligkeit. Je nach Entwicklungsstufe befriedigt

²⁴ Den Prozess und die Struktur der Selbstvergewisserung entwickelt Augustinus in seinen *Bekenntnissen* und der Schrift *Über die Trinität*. Darauf kann ich hier nicht ausführlich eingehen, es kommt mir nur auf eine grobe Skizze seiner Argumentation an; vgl. dazu Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart ²1994, S. 326ff.

sich diese Liebe in der sinnlichen Außenwelt oder folgt der inneren, geistigen Schönheit. Dabei laufen diese beiden Orientierungen immer auch Gefahr, in bloßer Neugier oder im Hochmut zu verenden.

Unter den endlichen Bedingungen und angesichts der Verlockungen der Sinnlichkeit bleibt kaum etwas anderes, als eitel den sinnlichen Genüssen hinterher zu jagen und immer nur auf sich selbst bedacht zu sein – die *Selbstliebe*. Erst wenn die äußeren wie die inneren Schönheiten als Hinweise gedeutet werden, die zu Gott empor leiten, kann die *Gottesliebe* entstehen. Augustinus entdeckt in diesen unterschiedlichen Tendenzen der Liebe zugleich geschichtsmächtige Prinzipien, die seit je her gegeneinander gekämpft und letztlich zur Opposition von Weltstaat und Gottesstaat geführt haben: „Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zu Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt.“²⁵ In der triadisch-trinitarisch strukturierten Innerlichkeit und dem liebenden Verlangen offenbart sich Gott. Sein schöpferisches, anfängliches Wort durchzieht die ganze Schöpfung wie ein „herrliches Gedicht“²⁶ und wird von den wahrhaft Liebenden gehört. Er kündet von dem Ziel, in einer vollkommen gerechten Ordnung ebenso vollkommen zu sein. Gott sieht in das Innerste aller Menschen, ihre Seele, ihr Begehren und ihr Gewissen. Mit diesem Wissen übt er das höchste Richteramt bis hin zum Jüngsten Gericht: Er „ist der weiseste Schöpfer und gerechteste Ordner aller Naturen. Er hat das sterbliche Menschengeschlecht zur schönsten Zier der Erdenwelt gemacht. Er gab den Menschen mancherlei Güter, die diesem Leben förderlich sind, nämlich *zeitlichen Frieden*, wie er dem sterblichen Leben angemessen ist, also Wohlergehen, Unversehrtheit und geselliges Zusammenleben, dazu manches, das erforderlich, diesen Frieden zu bewahren und wiederherzustellen, wie all das, was sich den Sinnen freundlich darbietet [...] Aber er verfügte, und nichts konnte gerechter sein, dass wer von diesen dem irdischen Frieden der Sterblichen angepassten Gütern rechten Gebrauch machen würde, noch reichere und edlere erlangen sollte, nämlich den *Frieden der Unsterblichkeit*“.²⁷

²⁵ Augustinus, *Vom Gottesstaat*, a.a.O., XIV, 28, S. 210.

²⁶ Ebd., XI, 18, S. 29.

²⁷ Ebd., XIX, 13, S. 554f; kurs. von mir, C.S.

Der göttliche Performativ gebietet den ewigen Frieden. In ihm erfüllt sich höchste Gerechtigkeit, weil jeder zu sich selbst und durch sein Selbst zum inneren wie äußeren Frieden in Gott gefunden hat. Die zeitlich begrenzten Friedensschlüsse mit ihren Annehmlichkeiten im Hiesigen deutet Augustinus als Vorboten dieser Entwicklung – sie ermöglichen die innere Einkehr. Normatives Ziel allen irdischen Lebens ist die *göttliche Gerechtigkeit*. Der Weltstaat bleibt nur ein Notstaat, eine Durchgangsstadium auf dem Weg zum Gottesstaat. Gleichwohl hat alles Weltliche sein Recht, denn auch wenn dem Staat der Gottlosen die wahre Gerechtigkeit fehlt, so hat er doch, wie vorläufig auch immer, Bestand. Solange der himmlische Staat „im irdischen Staat gleichsam in Gefangenschaft sein Pilgerleben führt, trägt er, bereits getröstet durch die Verheißung der Erlösung und den Empfang des Unterpfandes der Geistesgabe, kein Bedenken, den Gesetzen des irdischen Staates, die all das regeln, was der Erhaltung des sterblichen Lebens dient, zu gehorchen. Da ja das sterbliche Leben beiden Staaten gemeinsam ist, kann zwischen ihnen in allen darauf bezüglichen Angelegenheiten *Eintracht* bestehen.“²⁸ Der Gottesstaat lebt im inneren Exil. Er äußert sich allerdings in Demut, Entsagung und Nächstenliebe. Dadurch werden im Kleinen die Vorbereitung für die Erlösung im Großen getroffen. Weil nun dieses finale Ereignis für die endlichen Menschen nicht vorhersehbar ist, bleibt ihnen nur das Vertrauen in und die Hoffnung auf den göttlichen Heilsplan. Sie üben sich vorläufig in Geduld und Gesetzestreue. Freilich stellt sie dies auf eine harte Probe, sie werden Anfeindungen und allerlei *sündigen* Verlockungen ausgesetzt sein. In diesem Zusammenhang entdeckt Augustinus das Problem der *Willensfreiheit*: Sobald der Wille auf sich selbst zurückkommt, sich seiner selbst bewusst wird, kann er sich auf seine göttlichen Ursprünge besinnen – er muss es aber nicht.

Ist der menschliche Wille einmal vom Ziel seiner Wesensverwirklichung abgekommen, dann verfällt er auch schon der Sünde. Er wird dann in einem formalen Sinne frei (*liberum arbitrium*), indem er sich inhaltlich von allen ursprünglichen Bindungen löst. Dadurch vermag er, anstelle der göttlichen seine eigene und insofern sündige, kaum noch gerechte Ordnung zu errichten. Der endliche Mensch ist frei und damit auch so frei, böse zu handeln. Er lebt in Sünde, dies ist *seine* freie Entscheidung und also auch *Schuld*. Der Mensch kann nur durch sich selbst schuldig werden. Mit dieser Zuordnung

²⁸ Ebd., XIX, 17, S. 261; kurs. von mir, C.S.

hat Augustinus allerdings nur scheinbar das Problem des Bösen gelöst. Denn einerseits könnte das Böse mehr sein als ein bloßer Mangel oder gar ein Abfall von der göttlichen Fügung. Um so mehr, wenn andererseits der angeblich allumfassende Wille Gottes durch den Vorfall des Bösen erheblich beeinträchtigt scheinen muss. Und wenn Gott den Menschen in die Freiheit entlassen und sich aus seiner Schöpfung zurückgezogen hätte, dann fehlte der gotterfüllten Gerechtigkeit das Ziel und die Kraft. Sie hätte kaum noch die Größe zur Vergebung und zur Gnade; es bliebe nur, den Verlust des reinen, guten Ursprungs zu beklagen. Gott und mit ihm die Gerechtigkeit scheinen als universales Inklusionsprinzip vollkommen und ohnmächtig zugleich.²⁹

2.2 Gerechtigkeit als Vertrag oder Die Konstruktion von Verbindlichkeit

Die Idee einer überpositiven Gerechtigkeit hat sich bis weit in die Neuzeit respektive Moderne gehalten. Mit ihrer Annahme eines natürlichen, insofern vorgesellschaftlichen und -gesetzlichen Zustands schließen hier auch die verschiedenen Konzeptionen des *Naturrechts* an. Freilich intendieren sie mit dem Jenseits-einer-kulturellen-Ordnung, der Natur, nicht mehr eine gerechte oder sonstwie hierarchisierende Stände- und Werteordnung: „Begriffe von Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz“, bemerkt Thomas Hobbes im *Leviathan*.³⁰ Vielmehr lässt sich der *Naturzustand* als ein Zustand der Kausalität im Sinne einer unendlichen Verkettung aus Ursache und Wirkung beschreiben. In einer Art Gedankenexperiment kommt alles darauf an, diesen unvordenklichen, weil indifferenten und asozialen Zustand zu überwinden, also in eine kulturelle und auch gerechte Ordnung zu überführen. Die Überführung der Natur in Kultur fordert allerdings die Lösung eines schwerwiegenden Problems: Denn ganz gleich, ob die Natur, wie bei Hobbes, Kant oder Hegel, als ‘Krieg

²⁹ Ohne Augustinus als ‘Ideologen’ der Inquisition denunzieren zu wollen, sei darauf hingewiesen, dass er später die Verfolgung sogar christlicher Gruppierungen, der Donatisten, nicht nur gebilligt, sondern mitinitiiert hat. Das mag bei seiner Emphase für den Frieden überraschen, wird jedoch, von realpolitischen Erwägungen einmal abgesehen, angesichts der offenkundig konzeptionellen Begründungs- und Durchsetzungsschwäche seines Gottes- und Gerechtigkeitsbegriffs plausibel. Vgl. dazu Klaus Schreiner, „Tolerantia. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus“, in: Alexander Patschovsky u. Harald Ziemermann (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998. – Abgesehen davon, hat Augustinus’ friedensstiftende Unterscheidung zwischen göttlicher und irdischer Gerechtigkeit nachhaltig gewirkt; sie findet sich bei Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Martin Luther, sie reicht bis zu den Naturrechts- und Vertragstheoretikern.

³⁰ Thomas Hobbes, *Der Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt a.M. 1984, S. 98.

aller gegen alle’, als schiere Gewalt begriffen wird; oder, wie bei Locke, als bloß gefährdeter und unsicherer Friede; oder, wie bei Rousseau, als paradiesische Unschuld³¹ – ganz gleich also, was der Naturzustand im Einzelnen *ist*, welche Überwindung aus ihm folgen und womit die einmal entstandene Kultur ausgestattet sein *soll*, droht genau in diesem kultivierenden Übergang ein *Fehlschluss*. Die Natur soll mit allem, was sie ist, verlassen werden, so als ob sie von sich aus sich selbst verlassen *könnte* und auch *wollte*. Die konzeptionelle Schwierigkeit einer von sich selbst Abstand nehmenden ‘Natur’, die etwas an sich selbst haben muss, das weder sie selbst noch bereits Kultur ist, zeigt sich vielleicht am Beispiel des ‘Kriegs aller gegen alle’ am deutlichsten.

Von einem Zustand nicht kontrollierbarer Gewalt ausgehend, soll sich über einen vernünftigen *Vertragsschluss* aller Beteiligten zu aller Vorteil eine allgemeine Ordnung etablieren. Das damit in Aussicht gestellte Recht erscheint insofern legitim, als es, der Gewalt entraten, eine attraktive Alternative zu bieten hat, nämlich Schutz und Freiheit aller gegen alle, im weitesten Sinne: *Verträglichkeit*. Das bekannte Problem dieser Konstruktion liegt darin, das Motiv für den Übergang vom Naturzustand in die allgemeine Ordnung nicht erklären zu können, ohne diese (vernünftige, gerechte) Ordnung im Naturzustand je schon vorauszusetzen. Das natürliche *Sein* und das kulturelle *Sollen*, fallen entweder zusammen oder auseinander, unvermittelt in dem einen wie dem anderen Fall. Das Naturrecht möchte durch die Gewalt, deren Zähmung, legitimiert sein, und sieht sich doch zu dem Eingeständnis gezwungen, eben dies gar nicht zu können. Für die hier zu begründende Gerechtigkeit erweist sich allerdings nicht nur das Verdikt ‘fehlschlüssig’ und die mit ihm verbundene Hoffnung auf eine logische *tabula rasa* als entscheidend. Vielmehr drängt sich die Frage auf, wie viel ‘kontrafaktische Idealisierung’ das Konzept des Naturzustandes verträgt, um tatsächlich die Grundlage für eine gerechte Ordnung sein zu können. So gilt es erstens zu bedenken: Je ‘wilder’ die Natur ist, desto stärker muss die sich darüber erhebende Kultur sein, aber desto unwahrscheinlicher wird der hierfür notwendige Vertragsschluss. Kommt der Vertrag wider Erwarten dennoch zustande, wird er zweitens um so mächtiger sein, ausgestattet mit weitreichenden und gewaltigen Sanktionspotentialen. Mithin eignet ihm eine um so größere Verbindlichkeit, denn wer wollte schon in die alles verschlingende,

³¹ Vgl. dazu auch den Artikel „Naturzustand“ v. Hasso Hofmann, in: Joachim Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt 1976, S. 653-658.

grausame Natur zurückfallen? Sein Regime wäre jedoch ebenso grausam, weil er kaum noch ein Gespür für die an ihm Beteiligten, durch ihn Gebundenen beweisen würde. Grob und gewalttätig würde er über ihre Eigenarten und Bedürfnissen herrschen, ohne ihnen jemals ‘gerecht’ werden zu können.

An diesem unbefriedigenden Ergebnis ändert übrigens auch der umgekehrte Weg nicht viel. Denn je ‘zahmer’ die Natur ist, desto wahrscheinlicher wird zwar der Vertragsschluss, aber desto ohnmächtiger, harmloser und sogar überflüssiger wird der Vertrag sein; mit ihm ließe sich kaum noch etwas durchsetzen. Wie man es auch wendet: Das naturrechtliche Verständnis der Gerechtigkeit ist auch deswegen heikel, weil die einmal in Gang gesetzte Dynamik des Begründens zwei Extreme – Repression oder Laisser-faire – hervorbringt, zwischen denen abzuwägen vorläufig noch das (ge)rechte Maß fehlt.³² Hobbes wird versuchen müssen, die weitergehende Bestimmung der Gerechtigkeit umso mehr in einer größtmöglichen, nüchternen Realitätsnähe abzusichern. Er geht vom menschlichen Individuum aus, ganz konkret von seiner ‘natürlichen’, geistigen und körperlichen Ausstattung. Dessen Wert „ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wie viel man für die Benutzung seiner Kraft [power] bezahlen würde.“³³ Der Wert des einzelnen Menschen steht also nicht von vornherein fest, sondern wird durch Angebot und Nachfrage, durch den Markt ermittelt. Gerechtigkeit entsteht dadurch, dass hier weder auf Herkunft und Rang geachtet wird, sondern nur ein blind wirkendes Durchschnittsgesetz herrscht, das jeden gleichermaßen unterwirft, jedem also die gleichen Chancen bieten, sich und seinen Fähigkeiten gerecht zu werden.

Die ‘Gerechtigkeit des Marktes’ besteht wie bei Justitia in dessen Blindheit, sie ist die *unparteiische* Prüfungs- und Wertschätzungsinstanz. Die Voraussetzung für diese Art Gerechtigkeit liegt freilich darin, dass sich jeder am Marktgeschehen beteiligt, dass jeder über die hierfür notwendigen Kräfte verfügt und dass der Mechanismus von Angebot und Nachfrage mit der Präzision eines ‘Uhrwerks’ läuft. Für Unvorhergesehenes, wie etwa Gewalt und Betrug, ist hier in der Tat kein Platz. Deshalb scheint es mindestens geraten, wie John Locke in seinen *Abhandlungen über die*

³² Vgl. dazu Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S. 31f, 38 u. 46ff.

³³ Thomas Hobbes, *Der Leviathan...*, a.a.O., S. 67.

Regierung, weiterführende Kriterien anzugeben.³⁴ Seine Konzeption des Naturrechts betrachtet den menschlichen Wert zwar auch in der Arbeit; sie dient der Aneignung von Natur. Daraus ergeben sich jedoch verschiedene Rechte und Pflichten: erstens ist jeder gleichermaßen zur Naturaneignung berechtigt, weil die Natur allen gehört; zweitens erwirbt jeder durch seine Arbeit rechtmäßiges, also schützenswertes Eigentum; drittens darf ein solches Eigentum weder verschwendet noch angehäuft noch zerstört werden, es ist zum Nutzen und Genuss bestimmt; viertens darf niemand anderes durch die Aneignung von Eigentum in seinen Möglichkeiten beeinträchtigt werden. Hier sind die verschiedenen Aspekte der verteilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit berücksichtigt. Es bleibt nur das Problem, dass dieses Reglement nicht zwingend und auch nicht eindeutig ist. So mag es gerecht sein, dass jemand, der viel arbeitet, auch viel besitzen darf; einsichtig ist auch die gerechte Forderung, dass dabei niemand benachteiligt wird. Doch inwiefern ist es gerecht, die erstgenannte, also verteilende, Gerechtigkeit zugunsten der ausgleichenden im zweiten Fall zu beeinträchtigen? Bieten sich dem, der mehr arbeitet, nicht zwangsläufig auch mehr und vor allem die anderen behindernde Möglichkeiten? Wo liegt im umgekehrten Fall das gerechte Maß, wenn die Chancengleichheit zugunsten der Leistungsbereitschaft in Frage gestellt wird?

Locke scheint diesem Widerstreit auszuweichen, indem er sich auf eine *Akkumulationshoffnung* stützt: Es kann niemandem etwas weggenommen werden, weder Eigentum noch Möglichkeiten, weil es genügend Natur gibt und weil der Wert der durch Arbeit angeeigneten Natur um ein Vielfaches steigt, was „das gemeinsame Vermögen der Menschheit nicht vermindert, sondern vermehrt.“³⁵ Die dauerhafte Verschwendung von Arbeitskraft, mit dem heute üblichen Unwort gesprochen: Arbeitslosigkeit, oder die nachhaltige Zerstörung der natürlichen Grundlagen unseres Lebens sind für Locke undenkbar. Dass aber im Fortschritt nicht die letzte Antwort auf die Frage der Gerechtigkeit liegen kann, ist die Überzeugung von Jean-Jacques Rousseau. Was dem einen der Anlass politischer und ökonomischer Hoffnungen ist, das

³⁴ John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt a.M. 1977. Vgl. für das folgende die zweite Abhandlung, insbesondere die §§ 26-36.

³⁵ Ebd., S. 223. Die Akkumulationshoffnung scheint mir aufgrund Lockes Marktorientierung der wichtigste Punkt; doch nennt Locke auch andere. Gegen herrschende Ungerechtigkeit, Machtmissbrauch und Gewaltherrschaft postuliert er ein Widerstandsrecht (ebd., § 232.). In seinem *Brief über Toleranz* finden sich weitere Hinweise für die interne Stabilisierung eines staatlichen Gemeinwesens; bedeutsam für die Gerechtigkeit im Sinne der Angemessenheit gegenüber verschiedenen Bedürfnissen ist hier die Aufgaben- oder

versteht er als Symptome des Verfalls. Die menschliche Kultur hat sich schon längst von ihren Ursprüngen entfremdet. Demgegenüber war der eigentliche Naturmensch „ein Wesen, das einsam in den Wäldern umherirrt, ohne Industrie, ohne Sprache, ohne Wohnung, ohne kriegerischen oder friedlichen Verkehr [...] das nur seine wahren Bedürfnisse fühlt [...] und dessen Geist ebenso wenig Fortschritte macht wie seine Eitelkeit. So flossen in der Unkultur der ersten Zeit die Jahrhunderte dahin, das Geschlecht war schon alt, der Mensch blieb immer kindlich.“ Dann aber kamen Werkzeuge und Waffen, Sprache und Eigentum, Staat und Gewaltherrschaft über die Menschheit und damit auch Eitelkeit, Verachtung, Schamgefühl sowie der Neid – gar nicht zu reden von den lebensfernen Abstraktionen der Wissenschaft und der Vernunft. Die im Übergang von der Natur in die Kultur für einen kurzen, glücklichen Moment gefundene „richtige Mitte zwischen der Indolenz der Urzeit und der nervösen Betriebsamkeit unseres Egoismus“, das „wahre Jugendalter der Welt“³⁶, scheint unwiederbringlich verloren.

Mit ihrem Verlust entstehen die moralische und politischen Ungleichheiten. Ihnen, den ständischen Privilegien oder der Sklaverei, gilt Rousseaus Kritik. Sie wird ihn kleine, überschaubare Gemeinschaften fordern lassen, in denen weder kaltes, rationales Eigeninteresse noch der Profit herrschen sollen. Die Wiederentdeckung ihrer wahren Gefühlsnatur und die Zerstörung weitestgehend aller abstrakten Kulturhierarchien soll die Menschen verträglich werden lassen. Eine solchermaßen wiederhergestellte politische und moralische Gleichheit begründet schließlich den *contrat social*. Mit dem Gesellschaftsvertrag bekundet sich ein allgemeiner Wille (*volonté générale*), der als Souverän mit übergesetzlichen Vollmachten alle das politische und soziale Gemeinwesen betreffenden Entscheidungen fällt. Dies muss in den Vollversammlungen der gleichberechtigten und freien Bürger geschehen. Alle sollen daran teilnehmen, denn nur so kann entschieden werden, was allen gerecht wird; Ämter und Stellvertretung sind dagegen schon Vorboten des Verfalls. Rousseau glaubt in seinem Furor des echten Gefühls und des Lokalen, auf jede weiterführende politische und rechtliche Institutionalisierung verzichten zu können. Wenn sich hier, in einer letzten Zuspitzung,

Sphärenteilung zwischen Staat (Schutz des Lebens, der Freiheit, der Gesundheit, des Eigentums) und Kirche (Pflege und Schutz des privaten Seelenheils).

³⁶ Alle Zitate aus Jean-Jacques Rousseau, „Discours über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, in: *Die Krisis der Kultur. Die Werke ausgewählt*, Leipzig 1931, S. 91.

nicht schon die ‘permanente Revolution’ und der jakobinische Terror à la Robespierre ankündigen, dann droht der unmittelbaren, direkten Demokratie angesichts der faktisch unvereinbaren Partikularinteressen ihrer Bürger schlicht der Zusammenbruch.³⁷ Übrig bleibt der Rückzug ins Private und der ausgleichende, ideelle Trost des Gewissens in seiner Identifikation mit der wahren Menschennatur.

2.3 Gerechtigkeit als Nutzen oder Das Problem der Entscheidung

Aus der wohl unvermeidlichen Enttäuschung naturrechtlicher Konstruktionshoffnungen hat David Hume die Konsequenz einer triftigen Unterscheidungen gezogen. Obwohl er, ähnlich wie Rousseau, von der grundlegenden Bedeutung des Gefühls für ethisch-moralische Entscheidungen ausgeht, verzichtet er auf den normativen Effekt des Naturrechts: In Hinsicht auf seine Fehlschlüssigkeit sind das Sein und das Sollen auseinander zu halten; das eine lässt sich nicht aus dem anderen herleiten. Ob ein Urzustand der Menschennatur, wie Hume in seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* klar bemerkt, „je hat bestehen können [...] darf füglich bezweifelt werden. Der Mensch wird notwendig wenigstens in eine Familiengemeinschaft hineingeboren und von seinen Eltern nach irgendeiner Norm des Betragens und Verhaltens geschult.“³⁸ Hier und jetzt lebt der Mensch – und in Gesellschaft. Seine Gefühle, die natürlichen Affekte, wohnen in keinem unvordenklichen Jenseits, sondern motivieren ganz diesseitig sein Handeln, indem sie ihm Lust oder Schmerz anzeigen; ohne ein solchermaßen wertendes Motiv würde kein Handschlag getan. Hinzukommen muss freilich die orientierende, dabei erfahrungsabhängige Vernunft, die vergleichend und schlussfolgernd den rechten Weg erkennt; ohne ein Wissen vom Womit und Wohin verlief das Gefühl im Irgendwo. Gleichwohl bleibt das vernünftige Urteil ohne

³⁷ Eine entlastende Gewaltenteilung, wie sie schon bei Locke mit seiner Unterscheidung zwischen Legislative und Exekutive zu finden ist oder bei Montesquieu mit seiner Ergänzung um die dritte Gewalt der Judikative – das ist Rousseau fremd. Sein Glaube an die legitimierende und zugleich expressive Menschenmenge, den *volonté générale* in der direkten Demokratie, zeigt deutlich die Aporie seines Gesellschaftsvertrags: durch sie wird er sowohl begründet als auch unterbrochen. Diese Aporie lässt sich nach mindestens zwei Seiten auflösen: durch die Betonung kleiner, intimer und gefühlsechter Gemeinschaften, die sich im Extrem via strikter Abschottung im Begriff der ‘Identität’ zusammenziehen können, wie schon bei Edmund Burkes Votum für den Nationalstaat; oder durch die Gemeinschaft als latentem Ausnahmezustand, die sich im Extrem via plebeszitärer Ermächtigung im Begriff der ‘Bewegung’ zusammenziehen kann, wie etwa bei Carl Schmitts Votum für den autoritären Führer-Staat. – Natürlich sind auch Lebensformen in ländlicher und gottesfürchtiger Idylle denkbar. Wer möchte, kann in diesem Zusammenhang, etwas unspektakulärer zwar, aber nicht minder triftig, auf den inzwischen umfänglichen Erfahrungsbestand von sog. Wohngemeinschaften zurückgreifen.

affektive Bindung nicht nur kraft-, sondern, im strengen Sinne des Wortes, wertlos: „Es läuft der Vernunft nicht zuwider, wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will als einen Ritz in meinem Finger“, stellt Hume in seinem *Traktat über die menschliche Natur* lakonisch fest.³⁹ Vernunft und Gefühl sind aufeinander angewiesen. Jedoch fallen sie nicht zusammen in einer ursprünglichen Natur oder einem entsprechenden Prinzip, einem Ideal, das normativ zu verstehen wäre. Gefühl und Vernunft führen noch nicht zu einer moralisch-ethischen Haltung, dazu bedarf es der *Übereinkunft* mit anderen Menschen.

Grundlegend für menschliche Übereinkünfte ist für Hume die *Sympathie*. Als mitfühlende und teilnehmende Haltung erlaubt sie jedem, sich in den anderen hineinzuversetzen, aber auch, sich von ihm ‘berühren’ zu lassen. Wenn zur sympathetischen Beziehung zwischen den Menschen die *Einsicht* hinzukommt, dass es hinsichtlich ihres Eigennutzes sowie des Gemeinwohls von größerem Vorteil ist, sich allgemeingültig und -verpflichtend auf ein Gesetz zu einigen, wenn sie endlich der aus veränderlichen Gefühlen und wandelbaren Prinzipien folgenden Verwirrung überdrüssig geworden sind – dann kann sich eine allgemeine Tugend herausbilden. Hume nennt sie Gerechtigkeit: „Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit für den Bestand der Gesellschaft ist die einzige Grundlage dieser Tugend, und da kein moralisches Gut eine höhere Achtung genießt, dürfen wir folgern, dass dies Moment der Nützlichkeit im allgemeinen die größte Wirkungskraft hat und über unsere Gefühle die stärkste Herrschaft ausübt.“⁴⁰ Allgemeine Nützlichkeit begründet die Tugend der Gerechtigkeit. Die praktische Umsetzung in einem sozial und politisch vielgestaltigen Gemeinwesen führt zur Idee des *unparteilichen Beobachters*, der die Dinge wie aus der Ferne betrachten soll, ohne das Besondere ihrer Lage und Umstände eigens zu berücksichtigen. So gilt es, „jede Willkür und Parteilichkeit aus den Entscheidungen über das Eigentum fernzuhalten und die Rechtsprechung auf solche *allgemeinen Gesichtspunkte* und Erwägungen zu gründen, die für alle Mitglieder der Gesellschaft gleichmäßig gelten können.“⁴¹ Konkret

³⁸ David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Hamburg 1972, S. 27.

³⁹ David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur* (Zweites Buch: Über die Affekte), Hamburg 1978, S. 154.

⁴⁰ David Hume, *Eine Untersuchung...*, a.a.O., S. 43. Der hier veranschlagte gesamtgesellschaftliche Nutzen formuliert bereits das utilitaristische Programm des ‘größten Glücks der größten Zahl’ von Jeremy Bentham und John-Stuart Mill.

⁴¹ Ebd., S. 161; kurs. v. mir, C.S. Das Begriff des „unparteilichen Beobachters/Zuschauers“ (impartial spectator) wird erst bei Adam Smith ein- und *in extenso* ausgeführt; vgl. dazu seine *Theorie der ethischen*

wird diese Hinsicht dem am etatistischen Nutzenkalkül geschulten Blick des Staatspersonals zugetraut, der bürgerlichen Obrigkeit, Königen, Ministern oder Richtern. Für sie muss der unbedingte Vorrang der Allgemeinheit, des öffentlichen Nutzens gelten, selbst wenn dies zu Härten und zur Ungerechtigkeit im Einzelfall führen mag.

Für Hume genügt es, „dass der Plan oder Aufriss als Ganzes für die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft notwendig ist, und dass durch denselben im wesentlichen die Waagschale des Guten ein starkes Übergewicht über das Böse erhält.“⁴² Ist auf diese Weise erst einmal das Zusammenleben der Menschen gesichert, dann leiten sich daraus alle weiteren Tugenden und Institutionen ab. Humes Vorstellung von Gerechtigkeit orientiert sich an größtmöglicher, gleichwohl konkreter Allgemeinheit. Sie behält das Einzelne durchaus im Blick, indem sie den individuellen Wohlstand schützt, vorrangig das Eigentum, der unbeständigsten Äußerlichkeit zwischen den Menschen und damit der häufigste Anlass zu Streitigkeiten. Dies bedeutet in der Tat ein Misstrauen gegen die Idee völliger Gleichheit im Sinne enteignender Gleichverteilung: „Wie gleichmäßig man den Besitz auch verteilen mag, so wird doch die Verschiedenheit der menschlichen Geschicklichkeit, Sorgfalt und Arbeitsamkeit alsbald eine Durchbrechung solcher Gleichheit herbeiführen. Hemmt man jedoch die Entfaltung dieser Tugenden, so drückt man die Gesellschaft auf das Niveau äußerster Dürftigkeit herab, und anstatt die Not und Armut bei wenigen zu steuern, macht man sie für die Gesamtheit unabwendbar.“⁴³ Mithin versinkt die Gleichheit, hätte sie nur sich selbst zum Maß, geradewegs in der Tyrannei. Gleichheit kann nur insoweit ein Kriterium der Gerechtigkeit sein, als sie dem gesamtgesellschaftlichen Nutzen nicht schadet.

In dieser Ordnung fehlt allerdings ein wesentliches Moment. Hume bezeichnet die Gerechtigkeit als ‘künstliche Tugend’, denn sie geht nicht wie die ‘natürlichen Tugenden’ des Muts, des Ehrgeizes, des Mitleids oder der Treue auf ein Gefühl zurück. Vielmehr organisiert die Gerechtigkeit die Vielfalt der affektiven Verbindungen zwischen den Menschen als übergreifendes Prinzip größtmöglichen Nutzens. Nun

Gefühle, Hamburg 1994, und zwar im Zusammenhang mit der Sympathie auf S. 100 u. 167, als Prinzip der Gerechtigkeit auf S. 127 u. 489f und bei der Rechtsprechung auf S. 194f.

⁴² David Hume, *Eine Untersuchung...*, a.a.O., S. 159.

⁴³ Ebd., S. 32.

können sowohl die konkurrenzbedingte Ungleichheiten als auch die sympathetischen Bande zwischen den Menschen nützlich sein, beide müssen sich aber nicht miteinander vertragen. Innerhalb der umfassenden Nützlichkeit kann es zu unvereinbaren, einander widerstreitenden Bedeutungen des Nutzens kommen. Eben dies muss die Einsicht in die Vorteile eines allgemeinen Nutzenkalküls immer wieder neu herausfordern. Wenn die einsichtig beschlossene Gerechtigkeit des größten Nutzens als ‘künstliche Tugend’ ohne Antrieb und Vielfalt des Gefühls soll bestehen können, dann bedarf sie der *Freiheit*. Denn auf ‘natürliche’ Weise mag das individuelle Nutzenkalkül begründet und einsichtig sein, doch schon die Frage, was für mich *und* andere gleichermaßen nützlich sein soll, setzt Verschiedenheit und damit freie Individuen voraus – es sei denn, die Nützlichkeit wäre von ewig her, mit fast schon naturrechtlicher Kraft beschlossene Sache.⁴⁴

Was in naturrechtlicher Hinsicht der Kultur voranzustellen ist, das scheint Hume in die Immanenz der Kultur selbst ziehen zu wollen; doch ohne eine vor- oder außerkulturelle Instanz muss der Nutzen zum kruden Selbstzweck werden. Soll er das gerechte Maß sein, dann bleibt die Gerechtigkeit selber maßlos, was sich insbesondere beim Konzept des unparteilichen Beobachters, des ‘allgemeinen Gesichtspunktes’ deutlich zeigt: Er soll zwar die kulturelle Ordnung intern stabilisieren, indem er das Ganze des gesamtgesellschaftlichen Nutzens dadurch kalkuliert, dass er die verschiedenen Nützlichkeits-Einheiten entsprechend portioniert und miteinander harmonisiert. Seine Funktion bleibt jedoch nicht nur prekär, weil ihm die widerstreitenden und nicht zuletzt auch eigenen Nutzenkalküle dabei im Wege stehen. Vielmehr bleibt unklar, warum und wie der ‘allgemeine Gesichtspunkt’ in der Paradoxie seines partikular gebundenen und bewirkten Interesses am Nicht-Partikularen, seinem allemal interessierten Desinteresse überhaupt soll bestehen können. Wäre er hingegen frei, so könnte er die ehernen, wie mit naturgesetzlicher Strenge wirkenden Notwendigkeiten, vielleicht nur für einen

⁴⁴ Den Widerstreit zwischen Konkurrenz und Sympathie hat Adam Smith versucht, in einer Art Distanzierung der widerstreitenden Positionen zu entschärfen. Die eine findet sich in seiner Abhandlung über den *Wohlstand der Nationen*, die andere in seiner *Theorie der ethischen Gefühle*; hier stehen neben der Sympathie der Gerechtigkeitssinn und die Gesetzlichkeit, dort stehen neben der Konkurrenz der Eigennutz (Sparsamkeit). Zur Vermittlung bieten sich entweder das Instanz des ‘unparteilichen Beobachters’ oder die ‘unsichtbare Hand’ des Marktes an, mit anderen Worten: aus der Sicht der *Ethik* die Forderung nach mehr, aus der Sicht des *Wohlstands* nach weniger Staat. – Allerdings kommt es bei Smith, ähnlich wie bei John-Stuart Mill, zu einer sehr viel stärkeren Betonung der individuellen Freiheit. Darauf gehe ich hier nicht weiter ein; es sollte nur das grundsätzliche Problem einer an Nützlichkeit orientierten Gerechtigkeit deutlich werden. Dennoch: Ob Freiheit

Moment, distanzieren. Nur so könnte die Zustimmung in irgendein Prinzip des menschlichen Zusammenlebens einsichtig sein; sie wäre so frei, immer wieder überprüft, gegeben oder verweigert werden zu können. Einsicht ist nicht nur Einsicht vorgefundener Notwendigkeiten – mögen sie auch plausibel sein wie der Nutzen.

2.4 Gerechtigkeit als Freiheit oder Das Faktum der Vernunft

Erst die Freiheit ermöglicht ein willentliches Entscheiden und Handeln; ohne sie gäbe es nur blinden Vollzug. Frei sein in diesem Sinne heißt schlicht: von selbst anfangen können. Unter diesem Vorbehalt steht Immanuel Kants Entwurf der Gerechtigkeit. In der *Metaphysik der Sitten* wird sie in der Form des Rechts zum „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“⁴⁵ Freiheit wird hier zuerst als positive Freiheit im Sinne eines ungebundenen frei-seins-für mit der ‘Willkür’ gleichgesetzt. Doch in einem unbedenklicheren Sinne ist die Freiheit negativ zu verstehen, als frei-sein-von. Die Befreiung von der Natur und die Unabhängigkeit gegenüber der sinnlichen Erfahrung, dem unmittelbar Gegebenen, wirft den Menschen auf sich selbst zurück. Damit entgeht er insofern der Willkür, als seine Freiheit zur Autonomie wird, zur Selbstbestimmung und -verpflichtung des Willens. Auf dieser Grundlage positiviert sich die Freiheit in größtmöglicher Allgemeinheit, dem Gesetz, um die Freiheitsrechte und -pflichten der Menschen gleichermaßen zu regeln. Ist nun der Mensch das, was er an sich selbst ist, nur insofern er frei ist, dann ist er genau deswegen vernünftig zu nennen.⁴⁶ Und wirkt in dieser Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit die eigentümliche Tendenz aufs Allgemeine, dann folgt daraus der *Kategorische Imperativ*, das Handeln und seine Gründe auf Verallgemeinerungsfähigkeit hin zu prüfen. Solchermaßen artikuliert sich die praktische

in utilitaristischer Perspektive begründet statt nur abgeleitet werden kann, darf bezweifelt werden; vgl. dazu Ralph Schumacher, *John Stuart Mill*, Frankfurt a.M./New York 1994, S. 149ff.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke in zehn Bänden* (hrsg. v. Wilhelm Weischedel), Bd. 7, AB 33.

⁴⁶ Vgl. zur grundlegenden Bedeutung der Freiheit Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke...*, a.a.O., Bd. 4, B 581f/A553f: „Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint [...] In Ansehung des intelligiblen Charakters des Menschen [...] gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne [durch ...] vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu sein, und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, [...] sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“.

Freiheit als *unbedingte* Forderung: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip eines allgemeinen Gesetzes gelten könne.

Dabei ist festzuhalten, dass mit dem ‘allgemeinen Gesetz’ nicht einfach nur die widerspruchsfreie Verallgemeinerung irgendwelcher Handlungsmaximen gemeint ist, sondern die Allgemeinheit aufs engste mit der Freiheit verknüpft bleibt; erst sie gibt eine ethisch-moralische Valenz, mithin auch ein gerechtes Maß. In diesem Sinne wird Kant den Kategorischen Imperativ folgendermaßen variieren: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴⁷ In dieser Formulierung wird deutlich, dass weder die eigene Person noch der andere, begegnende Mensch zum bloßen Mittel verdinglicht werden sollen. Beide sind gleichermaßen Selbstzweck und als ‘Personen’ unterstehen sie dem Schutz des Gesetzes. Eben darin besteht ihre praktische Freiheit, die ihnen insofern Gerechtigkeit widerfahren lässt, als ihre Individualität geachtet und bewahrt wird. Umgekehrt sollen die durch das Gesetz geschützten und freien Individuen die entscheidende Instanz der Prüfung und gegebenenfalls Zustimmung sein, wenn es darum geht, die rechtmäßige und also gerechte Verfassung ihres Gesetzes zu legitimieren: „[D]as ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist es nämlich so beschaffen, dass ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben *könnte* [...], so ist es nicht gerecht; ist es aber *nur möglich*, dass ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es die Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten“.⁴⁸ Das öffentliche Verfahren und die hier angeführte Möglichkeit respektive Unmöglichkeit der Zustimmung stehen, im Unterschied Humes Konzeption, für die Freiheit der Zustimmung; sie kann gewährt werden oder nicht, sie ist die entscheidende Instanz der Gerechtigkeit.

Allerdings ist mit der Freiheit auch ein Problem verbunden. Einer Unterscheidung Kants folgend, *phänomenalisiert* sich die Freiheit, und mit ihr die Gerechtigkeit, gesetzesförmig, sie selbst jedoch bleibt *noumenal*. Deshalb bezeichnet die Freiheit immer auch die unbedingte, nicht einholbare Voraussetzung allen menschlichen Handelns. Sie geht dem menschlichen Handeln voraus und wird doch nur in ihm wirklich; sie besteht nur in dieser Spannung zwischen Voraussetzung und

⁴⁷ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Werke...*, a.a.O., Bd. 6, BA 66f.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Werke...*, a.a.O., Bd. 9, A 250.

Verwirklichung. Eben das beschreibt ihre schwer fassbare Eigenart. Kant wird also versuchen müssen, die flüchtige Freiheit durch den Nachweis ihrer manifesten Existenz einzufangen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt er für die immer schon praktizierte Freiheit, mit anderen Worten: für das 'Faktum der Vernunft', ein ganz alltägliches Beispiel: Wer lügt, um sich selbst schadlos zu halten, aber wissentlich einem anderen dadurch Schaden zufügt, tut dies unvermeidlich im Bewusstsein, ethisch-moralisch ungerecht zu handeln. Er missachtet den mit der Vernunft innig verbundenen Freiheitsanspruch des anderen, letztlich auch seinen eigenen, und er weiß darum.⁴⁹ Das hier aufgewiesene Faktum mag unbestritten scheinen, wenigstens wahrscheinlich, also erwartungsgemäß sein. Jedoch bleibt eine grundsätzliche Unwägbarkeit, weil es immer auch anders sein könnte. Die im Namen von Vernunft und Freiheit erhobene Forderung nach Gerechtigkeit bleibt somit auf die Eventualität der sie bestätigenden und bestärkenden Erfahrung, auf gelebte Formen der Sittlichkeit angewiesen. Mögen also eine ethisch-moralische Einstellung, eine Idee der Rücksicht, eine Regung des Mitgefühls oder gar ein Wollen des Guten und Gerechten notwendigerweise vermutet werden, zu beweisen sind diese 'inneren Zustände' nicht. Und selbst wenn sie es wären, so wäre aus einem solchen sittlichen Sein noch kein allgemein-gesetzliches Sollen zu erschließen.

Wenn nun ein allgemeines Gesetz insofern gerecht und damit auch gültig sein soll, insofern es die praktizierte Freiheit als Faktum der Sittlichkeit *sowohl* voraussetzen muss *als auch* erst hervorbringen will, dann läuft dieses Vorhaben auf eine *petitio principii* hinaus.⁵⁰ Mithin droht paradoxerweise gerade im Namen der Freiheit ein totalisierender Selbstabschluss; die Freiheit, die es zu verwirklichen gilt, wäre dann immer schon bei sich oder sich selbst einholende Voraussetzung. Die menschliche Praxis kann durchaus, wie es bei Kant geschieht, unterschieden werden: Einerseits in den Bereich der 'moralisch-praktischen' Prinzipien, in das Reich des *Sollens*, der absoluten Forderungen und der Gesetze des Sittlichen; andererseits in den Bereich der 'technisch-praktischen' Prinzipien, in das Reich des *Seins*, des faktischen Könnens und den Gesetzen der Natur. Diese Unterscheidung zwischen idealem Sollen und realem Können darf aber nicht zur *abstrakten Trennung* führen, die somit auch die *konkrete*

⁴⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werke...*, a.a.O., Bd. 6, A 54.

⁵⁰ Vgl. dazu Karl-Heinz Ilting, „Der naturalistische Fehlschluss bei Kant“, in: ders., *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1994.

Einheit des Handelns verloren hätte. Mit einem solchen Verlust würde sich die Praxis in die (willkürliche) Freiheit und die (naturgesetzliche) Kausalität zersplittern, um dann einseitig von der Freiheit her wieder verbunden zu werden: Die „unübersehbare Kluft“ soll überwunden werden, indem „der Freiheitsbegriff [...] den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich [macht], und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“⁵¹

Doch wird die Einheit von Freiheit und Natur nicht in der 'Einheit des Übersinnlichen' gefunden, sondern muss bereits praktisch erfahren worden sein. Wäre dagegen keine solche Erfahrung, dann bliebe fürwahr nur „eine göttliche Kunst“, die das, was das Freiheitsideal „vorschreibt, vermittelt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon ins Werk zu richten.“⁵² Unter dieser tätigen Mithilfe Gottes allerdings, mit seiner allumfassenden und alles durchdringenden Kraft, hätte alle Praxis ihre *Offenheit* verloren; unter den Bedingungen der 'universellen Vermittlung' gäbe es für das Handeln keinen Spielraum mehr und damit auch keinen (Richtungs-)Sinn der Freiheit, mag er 'Sollen', 'Pflicht' oder 'Gesetz' heißen. Dann nämlich wäre, mit einem Wort, alles schon beschlossene Sache. Doch ist die Freiheit nie vollkommen wirklich und das Wirkliche nie vollkommen frei, stets sollen wir mehr, als wir können, stets können wir aber auch mehr, als wir sollen. Zwischen Sein und Sollen bleibt eine unaufhebbare Differenz, sie macht letztlich die nicht zu parierende Freiheit des Menschen aus. Kant hat dies in seiner Abhandlung *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* durchaus bemerkt. Das 'Faktum der Vernunft', die „reine moralische Gesinnung“, so führt er dort aus, mag zwar „mit der größten und leserlichsten Schrift in die Seele des Menschen geschrieben“ sein, doch komme es darauf an, „daß der Mensch sich *bewußt* ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt. [...] Wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen [...] so müßte es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Daß die

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werke...*, a.a.O., Bd. 8, B XIX.

⁵² Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, a.a.O., BA 13.

Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran sind wohl die falschen Voraussetzungen schuld“, nämlich die Würde der reinen Pflicht aus Freiheit noch nicht zu Bewußtsein gebracht zu haben.⁵³

Es bedarf also der Erziehung oder, mit anderen Worten, der Aufklärung. Nur so schafft sich die Freiheit und mit ihr die Vernunft die Voraussetzungen ihrer eigen Wirklichkeit. Doch indem sich die Freiheit im (vernünftigen) Handeln verwirklicht, aber selbst immer auch Unverfügbares, Unberechenbares und nicht Erzwingbares im Schilde führt, verhindert sie, dass die Vernunft, der Kategorische Imperativ und nicht zuletzt das Gesetz zu selbstgenügsamen Totalitäten entraten. In dieser praktischen Hinsicht gründet die Freiheit, anders als beim Naturrecht und keineswegs als ‘Tatsache des Bewusstseins’, nicht wie ein Prinzip in einem unvordenklichen oder vorgängigen Jenseits, aus dem sie, wie auch immer, über sich selbst hinauswachsen muss, nur um zu sich selbst zu kommen; zugleich ist sie nicht nur diesseitig im Sinne eines universalen Nutzens angelegt oder aufgehoben. Die Freiheit macht sich in der Erfahrung des Handelns immer auch als unwillkürlicher Entzug bemerkbar. Bleibt also die Frage, als was oder besser noch, als wer sie sich entzieht. Folgt ihrer Flucht irgendein *Vernehmen*, auch dies eine Bedeutung von Vernunft, und was könnte da Unerhörtes gehört werden?

⁵³ Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch...*, a.a.O., A 292f; kurs. von mir, C.S.

3 Die Gegenwart der Gerechtigkeit

Soweit die einleitende, kaum vollständige *tour de force* durch die Vergangenheit der Gerechtigkeit, ihre verschiedenen Begriffe und Verwendungsweisen. Die Gerechtigkeit ist ein relationaler Begriff: Immer gilt jemand als gerecht in Hinsicht auf jemand oder etwas anderes. Die Verschiedenheit ist das Medium der Gerechtigkeit, ihr Sinn ist differenziell, niemals identitär. Das scheint in der Tat trivial zu sein, offenbart aber die ganze Schwierigkeit einer genaueren Bestimmung. Bereits Platon und Aristoteles bemerken ihre eigentümliche Ungebundenheit und Ortlosigkeit; im Vergleich mit anderen Tugenden erscheint die Gerechtigkeit künstlich. Die hier virulente *Unverfügbarkeit* findet sich in der Folge auch bei den anderen, hier vorgeführten Konzeptionen der Gerechtigkeit wieder. Bei Augustinus erscheint in einem *theologischen* Sinne der unverfügbare *Gott* als Inbegriff der Gerechtigkeit; er offenbart sich als ‘gerechter Ordner’ dem Gläubigen und verheißt die *Erlösung* in einem ‘ewigen Frieden’. In dieser divinatorischen Perspektive muss allerdings das vom göttlichen Heilsplan abweichende Phänomen des Bösen erklärt werden und so steht dem ansonsten mächtigen Gott auf der anderen Seite die menschliche Willensfreiheit, die Willkür gegenüber. Auf je unterschiedliche Weise zeigt sich bei Hobbes, Locke und Rousseau in einem *kontraktualistischen* Sinne die unverfügbare *Natur* als die Herausforderung der Gerechtigkeit; sie erscheint entweder als gewalttätig, knapp oder verloren. In dieser konfliktären Perspektive müssen Formen der *verträglichen* Aneignung und Verteilung gefunden werden und so entsteht das Problem der gemeinverträglichen und -verbindlichen sowie dauerhaften *Einigung* über die kulturelle, gesellschaftliche Ordnung.

Bei Hume wirft in einem *utilitaristischen* Sinne der unverfügbare gesellschaftliche *Gesamtnutzen* das Problem der Gerechtigkeit auf; sie entsteht in den Gefühls- oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den Menschen, wenn sie sich *entscheiden*, einen allgemeinen, den unterschiedlichen Nutzenkalkülen enthobenen Standpunkt einzunehmen. In dieser unparteilichen Perspektive sollen sich die vielen Einheiten des Nutzens zu einem Gesamtbild fügen, und doch bleibt unklar, worin das von allen Sachzwängen der Nützlichkeit *entlastende* Moment bestehen soll, das zu einer

überblickshaften Einsicht und Entscheidung führen kann. Bei Kant ist in einem *kognitivistischen* Sinne die unverfügbare *Freiheit* das Kriterium der Gerechtigkeit; sie soll jedem zukommen, wenn er nur bewusst und vernünftig ist und freiwillig seine individuelle Willkür einem allgemeinen *Gesetz* unterwirft. In dieser legalistischen Perspektive bedarf es allerdings eines Nachweises der gesetzlich oder sittlich gewordenen Freiheit in der Wirklichkeit, wenn sie nicht Fiktion bleiben soll, und so entsteht das Dilemma einer sie immer schon voraussetzenden und doch erst zu verwirklichenden *Praxis*. Zusammengefasst: Die Gerechtigkeit ist flüchtig, immer in Bewegung. Sollte ihr Grenzen zu setzen sogar unmöglich sein? Worin besteht das an ihr Unverfügbare? Beruht es vielleicht nur auf einer perspektivischen Täuschung?

Was die verschiedenen Verwendungsweisen der Gerechtigkeit angeht, möchte ich einen Perspektivwechsel vorschlagen und drei mit ihr verbundene Geltungsansprüche unterscheiden. Gerechtigkeit ist (a) *konstitutiv*, indem sie jedwede Form des menschlichen Zusammenlebens überhaupt erst ermöglicht; diesen fundamentalen Anspruch habe ich besonders am Beispiel von Platon, Augustinus, Hume und Rousseau hervorgehoben. Gerechtigkeit ist (b) *regulativ*, weil sie in einem bestehenden Gemeinwesen den zwischenmenschlichen Umgang regelt; dieser Anspruch wurde am Beispiel von Aristoteles, aber mehr noch Hobbes und Locke in den Vordergrund gestellt. Gerechtigkeit ist (c) *pragmatisch*, insofern sie sich in freien Handlungen erst verwirklicht und auch bewährt; dieser Anspruch zeichnete sich bei allen Autoren, insbesondere auch im Anschluss an Kant als das entscheidende Problem ab. Im Sinne dieser Unterscheidungen fungiert die Gerechtigkeit als grundlegender Wert, regelndes Maß oder praktische Tugend. Sie hat viele Talente und das zeigt sich auch an den zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorien. Entlang der genannten Geltungsansprüche, aber in besonderer Rücksicht auf die Pragmatik, möchte ich mich im folgenden mit John Rawls und Robert Nozick (1.), Michael Walzer (2.), Jürgen Habermas (3) und Otfried Höffe (4.) beschäftigen.

3.1 Gerechtigkeit als liberales Prinzip

John Rawls versucht in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* eine Neuformulierung der Naturrechts- und Vertragstheorie. Er entwirft eine fiktive Situation, einen 'Naturzustand' der Menschen, in dem niemand um seine gesellschaftliche Lage und um

seine individuellen Eigenschaften weiß; in diesem Zustand der Unwissenheit ist jeder aufgefordert, zu prüfen und zu urteilen, was für das gerechte Zusammenleben in einer liberal-bürgerlichen Gesellschaft notwendig sein soll.⁵⁴ Hinter dem umfassenden ‘veil of ignorance’ ist nicht absehbar, so lautet die Pointe, welche Vor- oder Nachteile der Unwissende von seinen Entscheidungen zu erwarten hat; deshalb, weil er Schaden für sich befürchten muss, wird er nicht uneingeschränkt egoistisch entscheiden. Allerdings soll dieser Zustand eines durch Unwissenheit entschärften Eigennutzes erst einmal eingenommen werden, was nur aus bereits uneigennützigen Motiven geschehen kann. Die Fiktion einer solchen Urszene gerechten Entscheidens birgt insofern die schon von Hobbes her vertrauten Probleme: Unerfindlich bleibt, warum und wie der ‘natürliche’ Zustand der Unwissenheit, der Nullpunkt aller gerechten Entscheidungen überhaupt erreicht werden kann; unklar bleibt, was die hier vorgefundene ‘Natur’ in ihrer Uneigennützigkeit und damit Antriebslosigkeit wiederum motivieren soll, über sich hinauszugehen und in die ‘Kultur’ zurückzukehren; unabsehbar bleibt schließlich, wohin sie sich an den kultur- oder gesellschaftskonstitutiven Eigennutz vermitteln soll, um überzeugend zu sein.

Angesichts dieser Probleme ist es nahe liegend, Rawls’ weitreichende Spekulation eher als Vorschlag zu verstehen, bei der Erörterung von Gerechtigkeitsprinzipien die spezifischen Lebensverhältnisse und Bedürfnisse weitestgehend unberücksichtigt zu lassen.⁵⁵ Doch auch mit dieser Einschränkung geht es Rawls um *konstitutive*, die gesellschaftlichen Institutionen grundlegende Gerechtigkeitskriterien.⁵⁶ Er formuliert deren zwei: „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit

⁵⁴ Vgl. dazu John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt a.M. 1975, S. 28: „Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit.“ Vgl. a. S. 140ff.

⁵⁵ Die Literatur zu der angedeuteten Fehlschlüssigkeit und den Folgeproblemen sowie möglichen Lösungen ist zahlreich; ich verweise nur auf Otfried Höffe (Hg.), *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1977, und neuerdings Wilfried Hinsch (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt a.M. 1997.

⁵⁶ Vgl. dazu John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 23: „Für uns ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, genauer: die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen.“

Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“⁵⁷ Diese Kriterien kommen allerdings auch ohne naturrechtliche Begründung aus, denn insoweit sie uns plausibel erscheinen, können sie zum historisch gewachsenen Bestand unserer Gerechtigkeitsvorstellungen gezählt werden: sie haben sich hier und jetzt zu bewähren und müssen, falls nötig, in dieser Wirklichkeit durchgesetzt werden. Rawls kann also auf die naturrechtliche Letztbegründung verzichten, wodurch seine Konzeption der Gerechtigkeit eher *regulativ* und insbesondere *pragmatisch* wird.⁵⁸ Gerechtigkeitsstandards mögen universal und sogar mit naturrechtlicher Dignität ausgestattet sein – sie gelten gleichwohl nur spezifisch, in historisch und sozial relativen Zusammenhängen. Mit dieser Einsicht droht Rawls nicht unbedingt ein Relativismus, denn auch historische Kontingenz enthebt nicht der Begründung oder Verteidigung von Prinzipien der Gerechtigkeit; im Gegenteil kommen sie dadurch, dass nicht alles vorentschieden ist, erst zur Geltung.

Der Verzicht auf metaphysische und substantielle Letztbegründung sowie die Rücksicht auf die kontingente und plurale Verfassung politischer Gemeinwesen führen zum Konzept des ‘übergreifenden Konsenses’. Er soll wie ein Gesellschaftsvertrag auf Zeit wirken, er ist vorläufig, immer wieder neu auszuhandeln und kann eben auch misslingen! Wie in einer Art realpolitischer Schnittmenge beinhaltet er divergierende und konkurrierende Doktrinen, verschiedenste Argumente zur Begründung sowie Methoden der Rechtfertigung. Insbesondere erhebt er keine Wahrheitsansprüche, sondern lebt parasitär aus den vielen Wahrheiten.⁵⁹ Wichtig ist hier nur, dass die angeführten Gerechtigkeitsprinzipien unberührt bleiben: die *Grundfreiheiten*, also die Rede-, Versammlungs-, Gewissens- und Gedankenfreiheit, aber auch der Schutz des Eigentums, die Unversehrtheit der Person und Rechtsstaatlichkeit; die Hinnahme von materieller Ungleichheit, sofern sie dem Gemeinwohl, also letztlich allen dient; und schließlich die formale Chancengleichheit. Dieser Katalog trägt den Ausdifferenzierungen in die vielen partikularen gesellschaftlichen Sphären nicht nur Rechnung, so als ob es sich dabei um ein hinzunehmendes Übel handeln würde. Indem er metaphysischen Einheits- und Vereinheitlichungssehnsüchten konsequent entsagt,

⁵⁷ Ebd., S. 81.

⁵⁸ Vgl. dazu John Rawls, „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“ (1985), in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt a.M. 1994.

vermag er die konfliktuöse Vielfalt als *wesentliche Voraussetzung* sozialer und politischer Gerechtigkeit zu begreifen. Eine gerechte Gesellschaft wird sich in ihrer staatlichen Verfassung nicht mehr aus dem einen Punkt metaphysischer Wahrheit oder philosophischer Moral verstehen können. In diesem Sinne gilt ein Vorrang der freiheitlichen Demokratie vor der Philosophie, insbesondere gilt aber auch, dass sich der mit allerlei Zwangs- und Gewaltmitteln bewehrte Staat ebenso wenig um die Beantwortung von letzten Fragen zu kümmern hat wie er sich auf letzte Antworten stützen darf; ansonsten drohen staatliche Willkür und Übergriffe, mithin die Diktatur.⁶⁰

Rawls gewährt allenfalls der Freiheit als einem letzten metaphysischen oder naturrechtlichen Rest unbedingte Geltung.⁶¹ In diesem Zusammenhang gilt es, seinen Liberalismus vor einem Missverständnis zu bewahren, denn er unterscheidet sich deutlich von liberalen Theorien, wie sie etwa von James Buchanan oder Robert Nozick vertreten werden. Als beispielhaft mag hier Nozicks Abhandlung über *Anarchie, Staat und Utopie* gelten, in der seine kurze und bündige Vorstellung von Gerechtigkeit auf folgende Weise erläutert wird: (1.) Die *Aneignung* von Eigentum gilt, wie schon bei Locke gesehen, als gerecht, wenn es sich dabei um die Erstaneignung eines bis dahin besitzlosen Zustandes handelt; (2.) die *Übertragung* von Eigentum gilt als gerecht, wenn es sich hierbei um zuerst angeeigneten Besitz handelt; (3.) die marktförmige *Verteilung* von Eigentum schließlich „ist gerecht, wenn sie aus einer anderen gerechten Verteilung auf gerechte Weise entsteht.“⁶² Aus dieser Reihenfolge ergibt sich klar, dass die Verteilung von Gütern auf dem Markt genau dann gerecht ist, wenn es die Übertragung und die Aneignung zuvor waren. Klar ist aber auch, dass bereits die Aneignung durch schon etablierte Formen der Übertragung und Verteilung bedingt ist und deswegen keineswegs die Urszene gerechter, weil ‘unschuldiger’ und ‘unbelasteter’ Natürlichkeit darstellt. Weiterhin entstehen dem bereits etablierten Marktgeschehen

⁵⁹ Vgl. John Rawls, „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“ (1987), in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus...*, a.a.O.

⁶⁰ Vgl. dazu auch Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989), Frankfurt a.M. 1992, S. 127ff.

⁶¹ Aus dem ‘Vorrang der Freiheit’ wäre für Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 587ff., ein Widerstandsrecht abzuleiten; vgl. dazu die vorsichtigen Ausführungen zum ‘zivilen Ungehorsam’ gegen eine zwar rechtmäßige, aber ungerechte Staatsgewalt: „Ich beginne mit der Definition des zivilen Ungehorsams als einer öffentlichen, gewaltlosen, gewissensbestimmten, aber politisch gesetzwidrigen Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll.“ (S. 401).

⁶² Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie* (1974), München 1981, S. 144.

diesseits der staatlichen oder rechtlichen ‘Bevormundungen’, gegen die sich Nozick immerzu verwahrt, erhebliche Beeinträchtigungen, etwa in so ‘naturwüchsiger’ Gestalt wie dem Diebstahl, dem Betrug, der Erpressung, dem Kartell oder dem Monopol, dem Lobbyismus und allerlei anderen Machenschaften.

Nozick beurteilt die gerechte Verteilung allein nach ihrem *historischen* Zustandekommen, dem ursprünglichen Erwerb. Dieser aber ist nirgends, weder an der Wall Street noch in irgendeiner wüsten Einöde, ohne soziale und kulturelle Voraussetzungen möglich. Die Idee vom ursprünglichen Erwerb muss insofern als Mythologie einer entfesselten Weltökonomie. Freiheit, um die es hier vorrangig gehen soll, wird gänzlich abstrakt, bloß formal verstanden und damit auch missverstanden; als Freiheit ohne allzu große Rücksichten verfehlt sie die *strukturellen* Bedingungen der gerechten Verteilung von Gütern. Nozicks Vorstellung von Freiheit und Gerechtigkeit formuliert ein schlichtes Privileg derjenigen, die sich etwas bereits – immer schon, seit je her – angeeignet haben. Er nimmt insofern die Unfreiheit anderer mit geringeren oder keinen Chancen, schlechterer oder keiner Ausbildung, weniger oder keinem Besitz nicht etwa nur in Kauf; dann nämlich müsste er sich zu dem Ausschluss sowie seinen sozialen und politischen Folgekosten wie auch immer anerkennend verhalten. Freiheit, wie sie Nozick versteht, hält derlei nicht einmal mehr der Rede wert. Sozialstaatlichkeit, mindestens aber Chancengleichheit, wie sie die Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls nahe legen, tauchen bei Nozick nicht mehr auf. Schlimmer noch, droht die Gerechtigkeit in der alleinigen Orientierung auf den individuellen Besitz ganz zu verschwinden, weil ihre institutionelle und konkrete Basis, das staatliche genauso wie das soziale Gefüge erodieren.⁶³ Soll die Freiheit und in Maßen auch die Gleichheit, soll mithin auch die Gerechtigkeit von Bedeutung sein, dann bedarf es einer eingeübten und gemeinschaftlichen Praxis.

3.2 Gerechtigkeit als Sphärentrennung

Die liberale Neigung, bei der Begründung gerechter Prinzipien den konkreten Lebensverhältnissen und -umständen eher weniger Beachtung zu schenken, ist seit jeher,

⁶³ Zur Stabilität vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 539ff., 565ff. u. 580ff.

aber jüngst aus kommunitaristischer Perspektive kritisiert worden.⁶⁴ So verweist Michael Walzer, trotz seiner Sympathien für die liberalen Prinzipien von Rawls, auf die unhintergehbare Voraussetzung der lebendigen und gelebten Gemeinschaft. So gesehen, ist gerechtes Handeln oder Urteilen nur in gemeinschaftlichen Zusammenhängen und aufgrund gemeinsam geteilter Wertvorstellungen möglich. Die kontextuelle Bindung und die in ihr situierte Urteilskraft reichen allerdings nicht aus. Es bedarf zudem einer „Kunst der Trennung“ in verschiedene Lebensbereiche; nur so kann ein Optimum an *Freiheit* verwirklicht werden, wie Walzer im Rekurs auf die seit dem Mittelalter bestehende Autonomie der Universitäten und die neuzeitliche Sphärentrennung von Staat und Kirche erläutert.⁶⁵ Mithin hängt von der geschickten Grenzziehung gesellschaftlicher Sphären auch der demokratische Fortbestand einer Gesellschaft ab. Extrem große Vermögensunterschiede können zu Zwängen, zu Befehls- und Gehorsamstrukturen führen und die Kapitalkonzentration wird schließlich auch die Staatsgewalt, mindestens aber die bürgerlichen, politischen und sozialen Rechte kassieren.⁶⁶ Hegemonie zerstört alle konkreten wie partikularen Lebensgemeinschaften und damit auch das Wertefundament menschlichen Zusammenlebens. Walzer sieht die vornehmliche Aufgabe des Staates eben darin, über die Einhaltung der Trennungen zu wachen, aber auch für ihre Revision zu sorgen, wenn durch sie die Freiheit bedroht ist. Dem Schutz der staatlichen, also politischen und rechtlichen Sphäre kommt insofern ein gewisser Vorrang zu; Bürgerrechte sind fundamental.

Politische Gemeinschaften haben dabei ihre Freiheit nicht nur gegen andere zu verteidigen, sie haben im Sinne ihres freiheitlichen Selbstverständnisses auch die Verpflichtung, all jenen Einlass und Zuflucht zu gewähren, die aus politischen oder anderen Gründen verfolgt werden. Darüber hinaus ist es geboten, überflüssige

⁶⁴ Vgl. direkt dazu Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge 1982; außerdem: Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (1981), Frankfurt/New York 1987; Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (1985), Frankfurt a.M. 1988. Auf die mit diesen Namen verbundene Debatte (zu nennen wären auch Benjamin Barber, Amitai Etzioni oder Martha C. Nussbaum) zwischen den ‘Kommunitaristen’ und den durch Rawls prototypisch vertretenen ‘Liberalismus’ gehe ich nicht weiter ein. Vgl. dazu sehr treffend Albrecht Wellmer, „Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.

⁶⁵ Vgl. Michael Walzer, „Liberalismus und die Kunst der Trennung“, in: ders.: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992, S. 38: „Der Liberalismus ist eine Welt von Mauern, und jede erzeugt eine neue Freiheit.“

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 50.

Ressourcen an Reichtum und Land mit denen zu teilen, die darüber nicht verfügen und gerade deshalb in ihren Freiheiten eingeschränkt sind. Der Staat ist allerdings nicht allzuständig, er hat sich in weltanschaulichen Fragen zurückzuhalten; so gilt die Eigenständigkeit der religiösen Sphäre. Auch die verwandtschaftlichen Beziehungen und die Liebe zumal, aber auch die Freizeit bilden ihrerseits eigene Sphären, die es zu wahren gilt. Walzers Projekt der Sphärentrennung erblickt in der partikularen Vielfalt moderner Gesellschaften nicht so sehr den Verlust ehemals sicher geglaubter Einheit, als vielmehr die Möglichkeit zu gerechter Verteilung von Gütern und Zuständigkeiten. Bei aller Betonung für die Verschiedenheit muss allerdings, wo verteilt werden soll, auch verglichen werden – und wo verglichen wird, ist irgendeine Form der Gleichheit im Spiel. Walzer unterscheidet in den *Sphären der Gerechtigkeit* zweierlei Formen: zum einen die *simple Gleichheit*, die nichts anderes meint, als identifizierende, uniformierende und letztlich tyrannisierende Gleichmacherei; zum anderen die *komplexe Gleichheit*, die den verschiedenen Lebensumständen und Begabungen zwar angemessen ist, jedoch der Dominanz und der Konzentration von ökonomischem, sozialem oder politischem Kapital Einhalt gebieten soll. So darf ein politisches Amt keinen ökonomischen Vorteil mit sich bringen und niemanden daran hindern, sich ebenfalls für dieses Amt zu bewerben.⁶⁷

Die Verhinderung unangemessener Vorteile, bedingt durch Herkunft, Verdienst oder bloß Glück, ist der Kern von Walzers Theorie der Gerechtigkeit. Er entwirft eine durch ausgleichende Momente korrigierte Verteilungsgerechtigkeit. Nur wenn der stets drohenden Vorherrschaft von Macht und Geld klare Grenzen gezogen werden, können sich die menschlichen Gemeinschaften als Orte konkret gelebter, in der Familie, dem Kegelklub, am Arbeitsplatz oder bei anderen öffentlichen Betätigungen eingeübter Sittlichkeit erhalten. Nur eine intakte Lebenswelt, eine sittliche Gemeinschaft schafft die stabilen Bedingungen für ein soziales und politisches Gemeinwesen. Der Gerechtigkeit kommt insofern *konstitutive* Bedeutung zu, ihre staatliche Durchsetzung kann allerdings, im Sinne 'komplexer Gleichheit', nur *regulativ* sein. Insgesamt wichtig bleibt, dass ein politisches und soziales Gemeinwesen nicht durch die Vorherrschaft einer gesellschaftlichen, insbesondere der ökonomischen Sphäre zugrunde geht. Vor diesem Hintergrund wird Walzer drei allgemeine Prinzipien der Wohlfahrtsstaatlichkeit

⁶⁷ Vgl. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* (1981), Frankfurt a.M./New York 1992, S. 46 ff.

fordern: „Prinzip I: Jede politische Gemeinschaft muß den Bedürfnissen ihrer Mitglieder in der ihnen von allen gemeinsam beigelegten Bedeutung nachkommen. Prinzip II: Die zur Verteilung gelangenden Güter müssen gemäß den Bedürfnissen verteilt werden. Prinzip III: Die Verteilung muß die allen zugrundeliegende Gleichheit der Mitgliedschaft anerkennen und bewahren.“⁶⁸

Nun birgt gerade die hier zugrunde gelegte ‘Mitgliedschaft’ einige Probleme, weil sie immer wieder Streitigkeiten und Brüche im sozial-politischen Gefüge provozieren muss. Innerhalb eines Gemeinwesens gibt es vielerlei Mitgliedschaften und Sphären, die nicht unbedingt miteinander verträglich sind; jede einzelne Mitgliedschaft geht auf eine sphäreninterne Gerechtigkeit zurück, die sich nicht umstandslos in eine externe Perspektive übersetzen lässt. Und so bleibt Walzer nur die Forderung, dass eine „Gesellschaft, um gerecht zu sein, diesen Differenzen Rechnung tragen [muß], indem sie einerseits institutionelle Kanäle für ihre Artikulation schafft und andererseits rechtliche Entscheidungsverfahren [adjudicative mechanisms] und alternative Verteilungsformen entwickelt.“⁶⁹ Die vielen Gerechtigkeitsgemeinschaften, ob nun politische oder unpolitische Vereinigungen der Bürger, bedürfen der Vermittlung durch die Öffentlichkeit und die staatlichen Institutionen; umgekehrt dürfen ihnen die partikularen Gerechtigkeiten nicht einfachhin untergeordnet werden. Die soziale Wirklichkeit entspricht keinem platonischen Modellstaat, keinem Kunstwerk, sondern ist rissig und in ihrem Bestand immer nur vorläufig: Die Differenz, die Vielheit und die Zersplitterung ist das „Vehikel der Demokratie“.⁷⁰ Deswegen auch ist die Gerechtigkeit ihrem Inhalt nach „kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, dessen je konkreter Inhalt in Relation steht zu bestimmten sozialen Zielen und Sinngehalten.“⁷¹ Mit diesem *pragmatischen*, auf Durchsetzung, Verteidigung und Bewährung zielenden Schluss, steht die Gerechtigkeit unsicher wie eh und je da. Walzers Verständnis der Gerechtigkeit hat einen Preis, „den Preis beständiger Wachsamkeit.“⁷²

⁶⁸ Ebd., S. 134. Für diese Aufzählung gilt die Beschränkung Walzers auf us-amerikanische Verhältnisse.

⁶⁹ Ebd., S. 441.

⁷⁰ Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, a.a.O., S. 233.

⁷¹ Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 440.

⁷² Ebd., S. 448. Vgl. zur ‘Durchsetzung’ und ‘Verteidigung’ der Gerechtigkeit Michael Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?* (1977), Stuttgart 1982, sowie ders., *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* (1987), Berlin 1990, S. 43ff; zur Konzeption und ‘Bewährung’ insbesondere universalistischer Gerechtigkeitsprinzipien vgl. dens., *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996, S. 139ff.

3.3 *Gerechtigkeit als universale Inklusion*

Demgegenüber möchte die Diskursethik von Jürgen Habermas auf Nummer sicher gehen und beansprucht die Unabhängigkeit von historisch kontingenten oder kontextuell sedimentierten Sittlichkeitsgehalten.⁷³ Bereits in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* betont er „jenes Moment der Unbedingtheit, welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen des Konsensbildungsprozesses eingebaut ist – als Ansprüche transzendieren diese alle räumlichen und zeitlichen, alle provinziellen Beschränkungen des jeweiligen Kontextes.“⁷⁴ Geltungsansprüche sind zwar in Alltagssprachliche Kontexte eingelassen und auch nur dort zu finden, sie sind Sedimente und Ressourcen kommunikativer Rationalität, oder wenn man so will: je schon praktizierte Sittlichkeit – sie können jedoch im Scheitern lebensweltlicher Verständigungsprozesse, im Konfliktfall also, eigens thematisiert werden. In einer Art kritischen und rationalen Rekonstruktion⁷⁵ werden Streitigkeiten oder Missverständnisse ihrer inhaltlichen Bindung benommen und dafür ihrer *formalen* Voraussetzungen durchsichtig. In rational-rekonstruktiver Sicht geht es deshalb um die „*Form der Argumente*“ bei der „Begründung normativer Sätze.“⁷⁶ Jedes Sprachhandeln ist unkündbar mit Geltungsansprüchen verknüpft, und zwar unabhängig von dem spezifischen Inhalt der Sätze und den Absichten der Sprecher. Dabei machen sich ‘hinter ihrem Rücken’ und gleichwohl unter ihrer tätigen Mitwirkung drei Ansprüche geltend, nämlich 1. wahr, also sachbezogen und -angemessen zu sprechen, 2. richtig, also regelkonform zu handeln und 3. wahrhaftig, also unverstellt und ehrlich zu sein. Entscheidend ist, dass in der diskursiven Praxis ohne solche Formen der Verbindlichkeit, etwa einklagbarer Wahrheitsansprüche, jedweder zwischenmenschliche Umgang zum Scheitern verurteilt wäre.

⁷³ Vgl. dazu die ausführliche Kritik aus der diskursethischen Perspektive von Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. 1994, S. 227ff. u. 2243ff.

⁷⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1981, S. 589f.

⁷⁵ Vgl. dazu Jürgen Habermas, „Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften“, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.

⁷⁶ Jürgen Habermas, „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: ders., *Moralbewußtsein...*, a.a.O., S. 67.

Habermas will letztlich „zeigen, dass die Idee der [moralisch-normativ urteilenden] Unparteilichkeit *in* den Strukturen der Argumentation *selbst verwurzelt* ist und nicht als ein zusätzlicher normativer Gehalt in sie *hineingetragen* zu werden braucht.“⁷⁷ Dabei erweist sich der diskurstheoretische Ansatz von Habermas nicht nur als formal, sondern ebenso als *prozedural*. Denn er beansprucht nicht, Normen zu erzeugen, sondern nur, diese zu *prüfen*: „Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen“⁷⁸ und bleiben insofern auf „Lebensformen“ angewiesen, „die in diesem Sinne universalistischen Moralen ‘entgegenkommen’“.⁷⁹ Allerdings ist mit der ‘Moral’ ein Problem angesprochen: Wie soll ihr mit unbedingter Geltung das Attribut ‘universal’ zukommen? Habermas scheint bei seinem formalen Begründungs- und Rechtfertigungsverfahren nicht ohne material-semantische oder anthropologische Voraussetzungen auszukommen: „‘Moralisch’ möchte ich all die Intuitionen nennen, die uns darüber informieren, wie wir uns am besten verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahme der *extremen Verletzbarkeit* von Personen entgegenzuwirken. Unter anthropologischen Gesichtspunkten lässt sich nämlich Moral als Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert.“⁸⁰ Übrig bleibt ‘nur’ die Frage nach Herkunft und Entstehungsbedingungen von ‘moralischen Intuitionen’. Sind sie nicht viel eher historisch und kulturell sehr variable Werte? Haben sie nicht auch sehr unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen in jeweils unterschiedlichen Situationen? Ist tatsächlich jede moralische Intuition geeignet oder findet nicht vielmehr eine auf das Verfahren zugeschnittene Vorauswahl statt?⁸¹

Alle Normen, Werte oder Tugenden, mithin auch das, was als ‘gerecht’ gelten soll, müssen sich der diskursiven Prüfung aussetzen. Dieses Verfahren bleibt größtmöglicher

⁷⁷ Ebd., S. 86.

⁷⁸ Ebd., S. 113.

⁷⁹ Ebd., S. 119.

⁸⁰ Jürgen Habermas, „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu“, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 14.

⁸¹ Vgl. zu diesen Fragen nach den ‘Fundamenten’ moralischer, aber auch kritischer oder schlicht rationaler ‘Intuitionen’ (also Hypothesen) Herbert Schnädelbach, „Transformation der kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas’ ‘Theorie des Kommunikativen Handelns’“, in: ders., *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a.M. 1987, S. 259: „Daß in kommunikativem Handeln unbedingte Ansprüche erhoben werden, mag ja der Fall sein, aber dies qualifiziert sie noch nicht dazu, kritische Theorie zu fundieren; dazu müßten sie selbst kritisch beurteilbar sein, d.h. der Theoretiker müßte die unbedingten Maßstäbe seiner Kritik unbedingt schon mitbringen, und er wird sie niemals auf dem Wege der hypothetischen Regelrekonstruktion seinem Gegenstand entnehmen.“ Woher also nehmen und nicht ...?

Allgemeinheit verpflichtet: sei es in Gestalt größtmöglicher Beteiligung aller Betroffenen, sei es als bestmögliche Erfüllung von Voraussetzungen im Sinne eines umfänglichen, zuverlässigen und präzisen Wissens, einer differenzierten Wahrnehmung, moralischer Einstellung, Freiheit von unzulässiger Beeinflussung und Repression etc.⁸² Schließlich realisiert sich in der argumentativen, also nachvollziehbar erzielten, allgemeingültigen und -verpflichtenden Einigung nicht so sehr ein strategisches Kalkül, als vielmehr eine *unbedingte, der Sprache eigene Tendenz zum Allgemeinen*.⁸³ Der auf diesem Wege erzielte Konsens kann insofern als gerecht gelten, als er die Ansprüche aller an ihm Beteiligten – idealtypisch sind alle an ihm beteiligt – allesamt umfasst; der Ausschluss ist ausgeschlossen. In einer letzten großen Anstrengung kann die hier generierte Moral sogar als ‘nachmetaphysisch’ gelten, weil sie alle traditionellen Moralbestände der Prüfung unterzogen und in sich ‘aufgehoben’ hat. An diesem höchsten Punkt seiner Argumentation jedoch bleibt Habermas bemerkenswert uneindeutig, so als wolle er sich nach den hehren Ansprüchen sogleich wieder in die Ermäßigung flüchten: „Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an“.⁸⁴ Mit anderen Worten: Nicht mehr die Tradition, dafür das Prozedere ist jetzt absolut. Jedoch: Auch ein ‘verflüssigtes Absolutes’ bleibt ein Absolutes!

Habermas scheint den normativen Kräften faktischer Sprachentfaltung, sprich: kritisch-rekonstruktiver Diskursivierung, allerhand zuzutrauen. Die Diskursteilnehmer werden zu Schöpfern ihrer normativen Welt – ohne weitere institutionelle Bindung als die des regelhaften Sprachgeschehens. Diesem „diskursethisch beseelten Rousseauismus“⁸⁵ korrespondiert ein beständiges Misstrauen, mindestens aber eine eigentümliche

⁸² Vgl. zu diesem Programm universaler Inklusion die Problematisierung des Ausschlusses bei Seyla Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie: Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1992, S. 187ff, bes. 190 u. 217.

⁸³ Dies berührt die ‘unhintergehbare’ Grundvoraussetzung der Habermasschen (aber auch Apelschen) Diskursethik: Ein Verstoß gegen diese sprachlich implementierte Allgemeinheit (vulgo: Lügen, Betrügen, alles in Zweifel ziehen) kann in dieser Perspektive nur zu selbstzerstörerischer Vereinzelung führen; vgl. dazu Jürgen Habermas, „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, a.a.O., S. 109f.

⁸⁴ Jürgen Habermas, „Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 184.

⁸⁵ So Wolfgang Kersting, *Die politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1996, S. 260 (in Fn. 1).

Geringschätzung gegenüber den Institutionen. Noch in seiner *Diskurstheorie des Rechts und des Rechtsstaats* will Habermas die Ebene „einer politikwissenschaftlichen Institutionenlehre“ ganz schlicht und ohne weitere Begründung „überspringen.“⁸⁶ Sind hier nur Verhärtungen, Verdinglichungen, ‘Verstetigungen’ und damit Hindernisse des diskursethischen Fluidums zu erwarten? Wie auch immer: Ohne weiterreichende institutionelle Rückbindung kommt es immer dann, wenn sich alle über alles Fragliche geeinigt, wenn sie sich in höchster Allgemeinheit zusammengefunden haben, kurzum: wenn alle sich ihrer komplexen ‘Bedürfnisnatur’ durchsichtig geworden sind und nichts mehr zu klären ist, kommt es unvermeidlich zum Anwendungsproblem: Wie sich ans Hiesige vermitteln? Habermas findet hier zur „praktischen Klugheit“ zurück, „die der diskursethisch ausgelegten praktischen Vernunft *vorgeordnet* ist, jedenfalls nicht ihrerseits Diskursregeln untersteht.“⁸⁷ Mit diesem Zugeständnis an den konkreten Einzelfall verliert die diskursethisch ausgelegte Gerechtigkeit einiges von ihrem normativen Effekt; sie geht insbesondere ihrer fundamentalen, also *konstitutiven* Bedeutung verlustig. Zwar mögen die praktische Klugheit und Urteilskraft an der Allgemeinheit orientiert, durch sie als ein Gebot der Verallgemeinerungsfähigkeit

⁸⁶ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992, S. 350. Zwar begreift Habermas hier „die Prinzipien des Rechtsstaates als konsequente Antwort auf die Frage, wie die anspruchsvollen Kommunikationsformen einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung institutionalisiert werden können. Die Diskurstheorie macht das Gedeihen deliberativer Politik nicht von einer kollektiven handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, sowie vom Zusammenspiel der institutionalisierten Beratungen mit informell gebildeten öffentlichen Meinungen.“ Trotz der Institutionengarantie hält Habermas an der Gegenüberstellung zu einer prinzipiell nicht institutionalisierbaren ‘kommunikativen Macht’ fest; ‘institutionelle Phantasie’ oder die Pluralisierung der Institutionen (z.B. Bürgerinitiativen, Frauenbewegung, Non-Government-Organizations) scheinen hier nicht vorgesehen zu sein, weshalb mit der Institutionen- auch eine Legitimitätslücke entstehen muss. Vgl. zu dieser Vakanz auch Herbert Schnädelbach, „Was ist Neoaristotelismus?“, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992, S. 227f.: „Die Diskursethiker freilich seien an dieser Stelle aufgefordert, das Thema ‘Institutionen’ nicht den „Institutionalisten“ zu überlassen und ihr Konzept endlich um eine entsprechende *Institutionenethik* zu ergänzen; dies wird nur möglich sein, wenn unter ihnen nicht mehr bloß von Moralität und Sittlichkeit, sondern auch von *Legalität* die Rede ist.“ (‘Institutionenethik’ kurs. v. mir, C.S.)

⁸⁷ Jürgen Habermas, „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, a.a.O., S. 114. – Habermas scheint überhaupt vorsichtiger geworden zu sein; in seinem Buch, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996, möchte er zwar an den mit dem Eintritt in das diskursive Geschehen verbundenen Geltungsansprüchen mitsamt ihrer auf Universalität und Konsens zielenden Unbedingtheit festhalten, doch gibt „es in praktischen Fragen keine ‘letzten’ Evidenzen und keine ‘schlagenden’ Argumente“ (S. 342) mehr. Der Universalisierungsgrundsatz ist hier „vorerst nicht mehr als ein abduktiv gewonnener Vorschlag“ (S. 60), für den mit ‘Argumenten der Plausibilität’ geworben werden muss (vgl. S. 63). Mit der ‘Plausibilität’ sind weiterreichende Voraussetzungen als die diskursethischen angesprochen; die gemeinschaftlich eingespielte Praxis wird aufgewertet – ein aristotelischer Einschlag bei Habermas? Mindestens aber meldet sich hier der von ihm lange Zeit vernachlässigte Aspekt der ‘Verständlichkeit’, mit anderen Worten: das (situative) Verstehen, in seiner grundlegenden Bedeutung zurück.

einzelner Maximen *reguliert* sein. Doch sind sie nicht mehr in einer wie auch immer diskursiv entstandenen Unbedingtheit fundiert.

Die Gerechtigkeit, verstanden als universales Inklusionsprinzip, hat sich schlicht und einfach im Konkreten zu bewähren, sie muss *pragmatisch* werden. Wie weit sie hier kommt, hängt nicht von ihr allein ab; gefordert ist auch die nicht weiter begründbare Tugend der Einmischung und des Eintretens in ganz diesseitige Diskurse mit all ihren Widrigkeiten, Missverständnissen, Eitelkeiten, Machtspielen etc. Die Diskursethik lockt mit dem Versprechen, sich und insofern auch die Forderung nach gerechteren Verhältnissen in einem finalen Stillstand absoluter Einigung zum Verschwinden zu bringen.⁸⁸ Doch ungeachtet dessen bleiben die vielen Widerstreite, das Unversöhnliche, der Ausschluss und die Gewalt. Dies mag sogar als das geringere Übel scheinen, denn eine gewissermaßen avantgardistische, je schon in das Jenseits 'kontrafaktischer Idealisierung' vorpreschende Gerechtigkeit würde sich angesichts der unentrinnbar endlichen Bedingungen, unter denen sie sich zu realisieren hätte, kaum durch ihre universale Selbstvollendung 'abschaffen' können, sondern viel eher in ihren dann unvermeidlich autoritären und destruktiven Zügen. Mindestens aber verführt sie dazu, „alles solange für irrational zu halten, wie es nicht vollständig argumentativ und diskursiv eingelöst ist, und damit wäre das Feld des Irrationalen ins geradezu Gigantische ausgeweitet.“⁸⁹ Mit anderen Worten: Ein *ausschließlich* argumentativ-diskursiv generierter Universalismus droht, perspektivisch genau die 'Unübersichtlichkeit' oder Unverbindlichkeit zu erzeugen, gegen die er anzutreten vorgibt.⁹⁰

3.4 Gerechtigkeit als Rechtsstaatlichkeit

Anders als die Diskursethik, vertraut Otfried Höffes Konzeption der Gerechtigkeit sehr viel mehr den Institutionen. Ihm geht es um die Begründung einer Staats- und

⁸⁸ Vgl. dazu Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1986, S. 83 u. 93.

⁸⁹ Herbert Schnädelbach, „Über Rationalität und Begründung“, in: ders., *Zur Rehabilitierung ...*, a.a.O., S. 63.

⁹⁰ Es darf hier auch der Grund für die so lang dauernde Debatte um die so genannte Postmoderne vermutet werden. Manche Uneinsichtigkeit in die eigenen – theoretischen – Voraussetzungen verschaffte diesem Inbegriff des Unübersichtlichen und Beliebigen eine allemal lang anhaltende Konjunktur. Kritische

Rechtsethik. Deswegen soll sich „die Philosophie ... nicht länger auf die Begründung höchster Prinzipien einschränken, sondern ihre normativ-kritische Kompetenz auch für den Bereich der konkreten Verwirklichung unter Beweis stellen; unter Voraussetzung einer Begriffsklärung und Prinzipienbegründung konzentriert sie sich auf die ‘Anwendung’ sittlicher Prinzipien.“⁹¹ Mit anderen Worten: Nicht im universalen Begriff des Menschen mit seinen Bedürfnissen und Anrechten, sondern darin, dass aus ihm Konsequenzen für die institutionelle Staats- und Rechtsverfassung gezogen werden, ist ein Fortschritt der Gerechtigkeit zu begründen. Modernität besteht in der Institutionalisierung der Menschenrechte; erst so wird, historisch betrachtet, die Abschaffung der Leibeigenschaft, der Folter, der Sklaverei und jedweder Form der Diskriminierung, nicht zuletzt die der Frauen möglich. Höffe schwebt für die konkrete Umsetzung eine ‘ethisch-politische Pragmatik’ vor, die sich auch in der Nähe ‘wissenschaftlicher Politikberatung’, also auch in der politischen Praxis entfalten muss.

Zur philosophischen Rückversicherung seines Unterfangens greift Höffe auf für ihn wesentliche aristotelische Einsichten zurück: 1. auf die für alle Ethik grundlegende *Praxis*, 2. auf den *Ethos* als je schon gelebte Sittlichkeit und Vernunft, und schließlich 3. auf die *Reflexion* dieses herkünftigen Zusammenhangs, um sich der Herkünftigkeit immer auch kritisch zu entziehen.⁹² Insbesondere das reflektierende Urteilen soll dazu führen, staatliche Institutionen und vornehmlich die Gesetze nicht substantiell im Sinne einer unvordenklichen Naturordnung hinzunehmen, sondern ihren Status hinsichtlich der historischen, kulturellen und individuellen Bedingungen zu prüfen.⁹³ Gleichwohl bleiben die Gesetze und die in ihrer Anwendung geübte Gerechtigkeit allgemein gültig; sie sind *regulativ* zu verstehen. Darüber hinaus beruft sich Höffe auch auf Kant, indem er nun die Idee der Unbedingtheit, des Kategorischen also, betont. Allerdings weist er

Theorie aber hätte unablässig nach ihren Voraussetzungen zu fragen: der ‘Teufel’ steckt nicht nur im Detail, sondern meist dort, wo man ihn nicht vermutet.

⁹¹ Otfried Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt a.M. 1985, S. 323f.

⁹² Vgl. Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1984, S. 57: „Die emanzipatorische Kraft der aristotelischen Ethik besteht nicht darin, sich gegen diese primäre, in Polis-Institutionen kondensierte Sittlichkeit, sich gegen ein Handeln im Rahmen des Ethos zu wenden, sondern einen verbleibenden, den formalen Zwangscharakter des Ethos aufzuheben. Sie setzt in dem Sinne frei, daß aufgrund der Reflexion die bestehenden Gesetze, Sitten und Gewohnheiten als bloß Bestehendes aufgelöst“ werden, „wodurch ein bislang mehr naturwüchsig, weil fraglos vollzogenes Leben im Ethos in ein durch die eigene Vernunft mitgeleitetes transformiert wird.“

die personale Verengung dessen, was ‘ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden’ zurück. Es gilt nicht mehr nur der individuelle ‘gute Wille’, sondern die Öffentlichkeit, die je schon praktizierte Sittlichkeit eines rechtlich und staatlich verfassten Gemeinwesens.⁹⁴ Dadurch schiebt sich der ‘öffentliche Gebrauch der Vernunft’ und insofern auch die diskursive Prüfung bloß subjektiver Maximen in den Vordergrund. Höffe überlässt den Einzelwillen der Überprüfung durch den kategorischen Imperativ: dies führt zur Moralität. Der allgemein und öffentlich bekundete Wille hingegen bindet sich im *Vertrag*: dies begründet die *politische Gerechtigkeit* als „distributiv vorteilhafte Freiheitskoexistenz.“⁹⁵ Die vertragliche Bindung bedeutet einen gegenseitigen Freiheitsverzicht und ist durch ein aufgeklärtes Selbstinteresse motiviert, nämlich nicht bloß Täter willkürlicher Handlungen sein zu können, sondern auch deren Opfer.

In diesem minimalen Sinne der einsichtigen Verträglichkeit ist die *Staatlichkeit* begründet. Allerdings ist ihre gesetzliche Verfassung nicht nur vernunftrechtlich, durch vernünftige Einsicht begründet (Kant), sondern hängt ebenso von den kulturellen, ökonomischen und politischen Kontexten (Aristoteles) ab. Zur Aufrechterhaltung der Spannung zwischen Vernünftigem und Herkünftigen konzipiert Höffe ein vermittelndes Minimum rationalen Eigeninteresses oder zweckorientierter Rationalität. Sie soll die drei Wirklichkeitsbedingungen der Gerechtigkeit begründen: (1.) die grundlegenden Freiheitsrechte und -pflichten; (2.) den staatlichen Zwang, wenn er zum Vorteil aller ist, also dem Erhalt oder Ausbau der gemeinschaftlichen Freiheit dient; (3.) die dauerhafte und zuverlässige Institutionalisierung des Staates mit seinen Zwangs- und Gewaltbefugnissen.⁹⁶ Damit hat Höffe auch den normativen Rahmen seiner „Neuvermessung des Gerechtigkeitsdiskurses“ gesteckt: „Die Rechts- und Staatsverhältnisse werden nicht abgeurteilt und verworfen, vielmehr nach Umfang und Grenzen ihrer Legitimität vermessen; die philosophische Kritik intendiert eine

⁹³ Mit dieser Betonung der kritischen und distanzierenden Reflexion unterscheidet sich Höffe durchaus von anderen (Neo)Aristotelikern. Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, „Was ist Neoaristotelismus?“, in: ders., *Zur Rehabilitierung ...*, a.a.O., S. 219ff.

⁹⁴ Vgl. Otfried Höffe, „Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 17, 1979, S. 9ff.

⁹⁵ Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987, S. 382.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 428ff.

Legitimation und Limitation des Staates.“⁹⁷ Höffes Vorstellung von einem „Staat der Gerechtigkeit“ versucht sich an der Lösung „der legitimationstheoretisch schwierigen Aufgabe, den Staat aus nicht schon moralischen Subjekten aufzubauen.“⁹⁸ Selbst einem ‘Volk von Teufeln’, wie er im Rekurs auf Kant sagt, soll der Staatsaufbau möglich sein – wenn sie nur Verstand haben.⁹⁹ Nun wird sich diese Rationalitätsprämisse durchaus als wahrscheinlich erweisen; der Fall eines nicht zweckrational gedämpften, uneigennütigen und radikalen Bösen – und das wäre freilich mehr als das sonst so beliebte Beispiel des Trittbrettfahrers, der sich auf Kosten anderer Vorteile erschleicht – kann dagegen als unwahrscheinlich gelten. Ausgeschlossen ist die reine Bösartigkeit jedoch nicht, sie kann immer möglich sein.¹⁰⁰

Angesichts der stets gegenwärtigen Möglichkeit eines extraordinären Bösen bleibt die politische Gerechtigkeit auf eine moralisierende Einschränkung angewiesen, wie gering auch immer. In der ganz und gar zweckrational ausgerichteten Argumentation muss sich mit der Rationalitätsprämisse auch ein Rest von Moral eingeschlichen haben, der nicht nur aus Zweckhaftigkeit und Eigennutz abzuleiten ist, wenn er denn von Bestand sein soll. Reicht für den Fortbestand eines politischen Gemeinwesen nun die Wahrscheinlichkeit aus, wird es als statistisches Rechenexempel oder Wette auf die Zukunft bestehen und das Vertrauen seiner Mitglieder wecken können? Diese Frage verweist auf ein grundsätzliches Problem, wie sich insbesondere in Höffes *semantischer* Untersuchung des Gerechtigkeitsbegriffs zeigt: Die „Semantik der politischen Gerechtigkeit beginnt mit einer deskriptiven Semantik und geht dann zu jener Semantik in legitimatorischer Absicht über, in der nicht länger die tatsächliche Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs, sondern die Legitimität dieser Verwendung untersucht wird.“¹⁰¹ Eben hier, an dem entscheidenden Übergang von Sein zum Sollen, bleibt Höffe die Antwort schuldig, auf welche Weise normativ gehaltvolle Gerechtigkeits-Semantiken, wie etwa die ‘objektive Gültigkeit’, der ‘Vorrang’ gegenüber funktionalen,

⁹⁷ Ebd., S. 11.

⁹⁸ Otfried Höffe, „Erwiderung“, in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt a.M. 1997, S. 356.

⁹⁹ Vgl. Otfried Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988.

¹⁰⁰ Vgl. dazu Niklas Luhmann, „Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe“, in: *Politische Vierteljahresschrift* Nr. 32, 1991, Heft 3, S. 498; und zuletzt die Monographie von Rüdiger Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München/Wien 1997. Zur Unvermeidlichkeit, aber auch Unverzichtbarkeit des Parasitären vgl. Michel Serres, *Der Parasit*, Frankfurt a.M. 1981.

¹⁰¹ Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit...*, a.a.O., S. 50.

pragmatischen oder auch moralischen Bewertungen, ‘Zwangsbefugnisse’ des Staates – wie solche Bedeutungen und Ansprüche legitimiert sein sollen.¹⁰² Wie soll die politische Gerechtigkeit, also die bloß zweckrational motivierte, distributiv vorteilhafte Freiheitskoexistenz, mit gerechtigkeitsexterner Legitimität ausgestattet sein?

Ohne einen normativ-legitimen Hintergrund sind der Geltungsanspruch, irgendein Vorrang oder Zwang nichts weiter als willkürlich – Naturereignisse. Die politische Gerechtigkeit mag ganz und gar zweckrational die damit verbundenen Freiheitsverluste mit den -gewinnen verrechnen; der hier statthabende ‘transzendente Tausch’ zwischen bloßer Willkür und Sicherheit durch Ordnung, Regeln oder Verteilung der Freiheit mag sogar zustimmungsfähig sein: „Einer für sich vorteilhaften Praxis kann man frei zustimmen. Mit dem Gerechtigkeitsprinzip des distributiven Vorteils wird daher die Zustimmungsfähigkeit eines jeden zum Legitimationsprinzip erhoben.“¹⁰³ Doch warum soll diese im Eigennutz begründete, gleichwohl allgemeine Zustimmungsfähigkeit, warum soll der allgemeine Vorteil der Vergesellschaftung – eine Frage, die sich schon bei Hobbes, Hume oder Rawls stellte – gerecht sein? Ist es die unaufhebbare Konfliktnatur des Menschen, die sich durch staatlichen Zwang vor sich selber schützt? Wird, was in der Summe zum Wohle aller ist, auch dem Einzelnen gerecht? Gibt es überhaupt noch irgendein Recht für ihn? Ob nun anthropologisch oder moralisch-ethisch, die politische Gerechtigkeit als gegenseitig bevorteilender, vertraglicher und also verbindlicher Freiheitsverzicht bedarf der vorvertraglichen Kontexte, der je schon praktizierten Sittlichkeit, der Gewohnheiten oder schlicht des Herkünftigen. Die allgemeine Zustimmung kann nur hier entstehen und darf keineswegs zur totalisierenden Homogenisierung der allemal heterogenen Interessen entraten, wodurch alle Motivationen, auch die sittlichen, zerstört würden.

Ein Vertrag ergeht nicht wie das einmal beschlossene und dann immerfort gültige Gottesurteil, sondern wird nur mit dem Wissen geschlossen, dass er anfechtbar bleibt; ohne diese ihm stets gegenwärtige Möglichkeit der Anfechtung hätte er keinen Sinn. Verträglichkeit und mehr noch allgemeine Zustimmung können allenfalls zu einem strategischen, eben *pragmatischen* Konsens führen. Konsens ist immer möglich –

¹⁰² Vgl. zu diesen Beispielen ebd., S. 50ff.

¹⁰³ Ebd., S. 85.

wenigstens als ‘kontrafaktische Idealisierung’ *denkbar* –, doch warum er in einem gehaltvollen, nicht nur funktionalen oder pragmatischen Sinne gerecht sein soll, ist damit nicht gesagt: „Das Kriterium des distributiven Vorteils ist viel zu schwach, um in einem normativ kontextfreien Zustand, um im rein deskriptiv-konfliktanthropologisch verfassten primären Naturzustand ein Rechtsverteilungsergebnis des negativen Freiheitstausches zu sichern.“¹⁰⁴ Darüber hinaus macht die hier angeführte distributive oder auch Tauschgerechtigkeit eine weitere Voraussetzung, dass es nämlich überhaupt etwas zu tauschen gibt, also die Beteiligten über ein Bündel von Gütern und Rechten bereits verfügen, und dass Güter und Rechte im Vorhinein vergleichbar sind, was immer das heißen mag: Ein Starker und ein Schwacher werden sich jedenfalls nie auf ein *fifty-fifty* einigen, nicht einmal auf einen zwar ungleich verteilenden, aber beiden zum Vorteil reichenden Modus – auch wenn es um die vermeintlich bestverteilte, allen gleichermaßen zukommende Sache: die Freiheit geht.

Die offenkundige Begründungsschwäche von Höffes politischer Gerechtigkeit verdankt sich letztendlich einer von ihm selbst initiierten Trennung, der von individueller Moralität und politischer Gerechtigkeit. Die hierfür verantwortliche Furcht vor einer Moralisierung des Politischen oder des Rechts mag in der Tat berechtigt sein. Doch auch die Politik und mit ihr die politische Gerechtigkeit bleibt auf ‘Ressourcen’ angewiesen, auch sie ist in irgendeiner Weise wertgeleitet. Wie schon bei Habermas gesehen, ist die Moral nicht ohne erheblicher Zusatzannahmen vernünftig zu begründen; ebenso erweist sich Höffes minimale Rationalitätspräsupposition als ungeeignet, Gerechtigkeit hervorzubringen. Sollten Prinzipien der Gerechtigkeit vormalis die unhintergehbaren Voraussetzungen kommunikativer Beratungs- oder Entscheidungsprozesse beschreiben, also in *konstitutiver* Funktion wirken, so finden sie sich auch nur wieder an spezifische Kontexte verwiesen, in denen sie sich *pragmatisch* zu bewähren haben. Höffes Projekt der wissenschaftlichen und vor allem philosophischen Politikberatung bleibt eigentümlich unpolitisch, weil sie kaum berücksichtigt, in welchem Maße die Politik mit ihren Fraktionierungen und Polarisierungen auch ‘externe’ Beratungsgremien erfassen kann: Hier ist guter Rat nicht etwa teuer, sondern eine Meinung unter vielen. Zudem bedarf es mehr als irgendwelcher

¹⁰⁴ Wolfgang Kersting, „Herrschaftlegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes“, in: ders., *Gerechtigkeit als Tausch?...*,

Prinzipien, es bedarf derjenigen, die sie, aus welchen Gründen auch immer, geltend machen: „Die politische Gesellschaft ist eine Zusammenhang, den man *wollen können muß*, auch wenn man ihn faktisch immer schon vorfindet.“¹⁰⁵

a.a.O., S. 54.

¹⁰⁵ Volker Gerhardt, „Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik. Nebst einem Nachtrag von 1995: Ohne Selbstbegriff“, in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch?...*, a.a.O., S. 86.

4 Gleichheit und Verbindlichkeit

Ganz unabhängig von den verschiedenen Strategien der Begründung, drängt sich in den bislang vorgeführten Konzeptionen der Gerechtigkeit immer ein *pragmatisches* Problem in den Vordergrund: die Bewährung und Durchsetzung in konkreten Situationen und sozialen Kontexten. Damit bringt sich das unhintergehbare und gleichwohl sperrige Moment einer *Praxis* in Erinnerung, die nur sehr bedingt der scheinbar unvermeidlichen Idealisierung in normativer Absicht entgegenkommt. So stellt sich nachdrücklich die Frage nach dem Maß und der Art kontrafaktischer Annahmen, die in Gestalt des ‘unwissenden Egoisten’, der ‘sittlichen Gemeinschaft’, des ‘prüfenden Verfahrens’ oder des ‘vorteilhaften Vertrags’ für das gerechte Anliegen zwar bürgen, es damit aber keineswegs begründen.¹⁰⁶ Soll dagegen ein Konzept, überhaupt irgendeine Bedeutung der Gerechtigkeit nicht immer nur wieder zwischen frei schwebender Letztbegründung und akuter Begründungsschwäche herumklavieren, dann scheint vorerst nichts anderes übrig zu bleiben, als in die Niederungen der sperrigen Praxis hinab zu steigen: Die Gerechtigkeit mag als künstliche Tugend gelten, abstrakt ist sie nicht; ihre Bedeutungen mögen vielfältig sein, ihre mehr oder weniger alltäglichen Verwendungsweisen sind gleichwohl konkret. Sobald die großen und einheitlichen Linien der verschiedenen Begründungsstrategien in den Hintergrund treten, wird ein sehr viel feineres Spiel der Bedeutungen freigesetzt, bei dem sich die Semantik der Gerechtigkeit als durchaus praxisverbunden erweist. Wie wäre es dann zu verstehen, jemandem mit und durch etwas gerecht zu werden?

In einem *evaluativen* Sinne kann als gerecht gelten, wer irgendwie gut ist, seien es nun Absichten oder Handlungen, sei es ein ‘Wollen’, ‘Sollen’ oder ‘Müssen’. In einem fortführenden, *dispositionalen* Sinne ist gerecht, wer genau, gerade und geradlinig ist. Dies kann bedeuten, a) jemand ist in seinem Urteil angemessen, umsichtig und ‘wird der Sache gerecht’; b) jemand ist sich und anderen gegenüber ehrlich und aufrichtig, vielleicht auch nur ‘selbstgerecht’; c) ‘jemand ist klar, eindeutig und unerbittlich,

¹⁰⁶ Mit Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, S. 71, kann man die hier genannten kontrafaktischen Annahmen zumindest als „versteckt zirkulär“ beschreiben, weil sie, um ethisch-moralische Verpflichtungen in einem mehr oder weniger idealen Sinne der Gerechtigkeit zu

unparteiisch, ‘hart aber gerecht’. Von hier aus erschließ sich in einem eher *normativen* Sinne die Gerechtigkeit als Wahrheit, Richtigkeit und Rechtmäßigkeit. Dies kann bedeuten, a) jemand begründet, dass und wie etwas ist, rechtfertigt sich, so dass etwas als ‘gerechtfertigt’ gelten kann; b) jemand lebt in Übereinstimmung mit selbst auferlegten oder fremden Regeln, ist auf sie ‘ausgerichtet’, so dass es bei ihm mit ‘rechten Dingen’ zugeht; c) jemand ist dem Urteil anderer oder einer richterlichen Instanz unterworfen, über ihn wird ‘gerichtet’ und ihm widerfährt insofern Gerechtigkeit, sei diese in seinem Sinne oder nicht. Angesichts dieser *restriktiven* Tendenz mag es hilfreich sein, zwischen der Gerechtigkeit des Gesetzes und des Rechts zu unterscheiden: Dort geht es auf der Grundlage eines besonderen Gesetzes um die Würdigung des Einzelfalls, hier ist es unbeschadet davon die Aufrechterhaltung einer allgemeinen Rechtsnorm, um die es geht. Die Spannung zwischen Singularität und Anonymität führt zu einem eher *polemischen* oder eher *korrektiven* Sinne der Gerechtigkeit, nämlich zu Streit, Gnade, Billigkeit oder Zuwendung. Dies kann bedeuten, a) jemand übt für sich oder andere Vergeltung, fordert Rache; b) jemand nimmt nicht so genau, was vielleicht auch nicht genau zu nehmen ist, lässt ‘Gnade vor Recht’ ergehen oder die Unschuldsvermutung gelten; c) jemand handelt wohlwollend, fürsorglich oder mitleidig.¹⁰⁷

Keines der hier erwähnten Facetten kann für sich allein reklamieren, in einem vollen Sinne für die Gerechtigkeit einzustehen. Innerhalb des grob skizzierten Katalogs kommt es überdies zu Überschneidungen und Verbindungen, nicht zuletzt sind hier allerlei Ergänzungen möglich. Dennoch ist festzuhalten, dass es in durchaus *alltäglicher Weise* ein *Verständnis* von Gerechtigkeit gibt, mag es in sich noch so vielfältig, mitunter auch widersprüchlich oder vage sein. Die Verwendungen des Wortes ‘Gerechtigkeit’ sind vieldeutig, sie bestehen aus verschiedenen Wertungen, Haltungen, Regeln und Handlungen. In diesem schwer fassbaren Zustand bereitet sie gleichwohl die Grundlage für die sehr viel eindeutigeren, klaren und großen *Prinzipien* der Gerechtigkeit, etwa der des Rechts, des Gemeinwohls, der Verträglichkeit, des Friedens oder der Freiheit. Kurzum: Die verschiedenen Bedeutungen der Gerechtigkeit entfalten sich innerhalb der

begründen, insgeheim auf zuvor angenommene, schon entgegenkommende Idealisierungen zurückgehen, also bereits ethisch-moralisch angeleitete Entscheidungen voraussetzen.

¹⁰⁷ Vgl. zu diesen Unterscheidungen auch Jakob u. Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1897, 5. Bd., Sp. 3593ff.

Spannung zwischen Praxis und Prinzip. Lässt sich vor diesem Hintergrund noch eine einheitliche und durchgehende Form, eine mehr oder weniger grundlegende Bedeutung der Gerechtigkeit gewinnen? Wenigstens eine Kandidatin scheint sich hier ganz selbstverständlich aufzudrängen, um die angezeigte Vakanz zu füllen: *Die Gleichheit*. Denkt man an Rawls und sein Prinzip der *gleichen* Grundrechte, an Walzer und sein Gebot der komplexen *Gleichheit*, an Habermas und seine Forderung nach *gleichberechtigter* Teilnahme am Diskurs, oder an Höffe und seine Grundlegung in einem *gleichen*, also wechselseitigen Freiheitsverzicht – dann muss es in der Tat einen innigen Zusammenhang zwischen Gleichheit und Gerechtigkeit geben. Trotz der unterschiedlichen Variationen und mit verschiedenen Modifikationen kennzeichnet diese Konzeptionen der gemeinsame Bezug auf die Gleichheit als einem Prinzip der Gerechtigkeit.

Ist die Gleichheit nicht die universale und zugleich einfachste Form, die in der spannungsreichen, sowohl praxis- als auch Prinzipien orientierten Bedeutungsvielfalt der Gerechtigkeit vermittelt? Immerhin scheint sie in der Gestalt des *Vergleichens*, *Begleichens* und *Ausgleichens* überall dort zur Anwendung zu kommen, wo sich angesichts verschiedener, mehr oder weniger vereinbarer Ansprüche die Frage der Gerechtigkeit stellt und nach einer Antwort verlangt. Auf welche Weise ließe sich die Gleichheit als *grundlegendes und einheitliches Prinzip* der Gerechtigkeit verstehen? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich zuerst auf einige Bedingungen aufmerksam machen, die erfüllt sein müssen, um das egalitäre Prinzip überhaupt *einführen* zu können; dabei werde ich insbesondere auf Formen praktizierter Gleichheit eingehen, auf die egalitäre Unparteilichkeit, die reziproke Anerkennung und die postkonventionelle Einstellungsübernahme. (1.) Dann gehe ich der Frage nach, was in praktischer Hinsicht eigentlich aus dem Gleichheitsgebot *folgt*; dabei wird insbesondere das Problem des Ausschlusses im Vordergrund stehen. (2.) Abschließend möchte ich erörtern, inwieweit das Gleichheitsgebot überhaupt als ein *begründetes* Prinzip der Gerechtigkeit gelten kann.(3.)

4.1 Einführung der Gleichheit

Bei der Beantwortung der Frage nach den Bedingungen praktizierter Gleichheit sind einige Schwierigkeiten zu beachten. So wurde im Hinblick auf die verschiedenen

Verwendungsweisen bereits angedeutet, dass zur praktizierten Gerechtigkeit eine Reihe von Tugenden oder Vermögen gehören, wie etwa die sensible Wahrnehmung, das taktische (Fein)Gefühl, das engagierte Handeln, das strategische Geschick, die praktische Klugheit oder die situative Urteilskraft. Insgesamt sind dies nicht so sehr hieb- und stichfest begründete Instanzen, als vielmehr unverzichtbare *Fähigkeiten*. Sie sind kaum von nur asozial, bloß zweckrational oder prozedural abgeleiteten Ich-Punkten zu erwarten, sie finden sich erst bei gleichermaßen *weltoffenen* und *handelnden* Menschen. Ihnen liegen Gründe und möglicherweise auch Begründungen nicht einfach oder fertig bestimmt vor. Gründe und Begründungen ihres Tuns sind auch nicht willkürlich oder regelhaft herbeizuzitieren, sie entstehen nur im und aus dem Handeln, in und aus einer handelnd erschlossenen Welt, und sie gehen auf die hier leitenden und wertenden *Verbindlichkeiten* zurück. Dabei lässt sich, was verbindlich ist, durchaus in kontraktualistischer, deontologischer oder universalistischer Hinsicht rechtfertigen, doch um Verbindlichkeiten auf diese Weise in Anspruch nehmen zu können, müssen sie sich bereits im zwischenmenschlichen Umgang bewährt haben.

Nun passiert es im Umgang mit anderen Menschen eher selten, eigentlich nie, dass wir einem Menschen als solchen, als schlechthin ideal zugeschnittenen und penibel vermessenem Wesen begegnen. Bevor wir jemanden als wen auch immer anerkennen, ihm also bestimmte Eigenschaften zuschreiben oder absprechen, muss er uns schon begegnet und für uns wichtig geworden sein. Eben dies ist auch der Grund, warum insbesondere die „rationalmoralische Anerkennungschoreographie des Universalismus“, wie Wolfgang Kersting zu bedenken gibt, „im alltäglichen sozialen Raum steif und verkrampft und merkwürdig fremd und kalt [wirken muß], wenn sie nicht durch eine Loyalitätsethik, die *ungleichheitsorientierte Ethik des Hinsehens*, vervollständigt wird [...] Loyalitäten sind nicht in inklusive Anerkennungswechselseitigkeit und allgemeinhumane Respektsreziprozität auflösbar; sie sind wesentlich exklusiv und asymmetrisch.“¹⁰⁸ Mit anderen Worten: Der menschenrechtliche Egalitarismus, so unverzichtbar er auch sein mag, formuliert in seiner weltumspannenden Reichweite nur die Rahmenbedingungen *gleichgültiger Koexistenz*; er ist aber kaum in der Lage, eine

¹⁰⁸ Wolfgang Kersting, „Pluralismus und soziale Einheit“, in: ders., *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1997, S. 492f.

gemeinsame politische Praxis zu *inspirieren* und Selbstverständigungsprozesse zu *motivieren*.

Die Rücksicht auf das handelnde Individuum und seine Loyalitäten verschärft die Frage, was unsere mit der Gleichheit verbundenen gerechten Intuitionen noch bedeuten können. Wenn und insoweit loyale Beziehungen, Walzer nennt sie ‘Mitgliedschaften’, für die ethisch-moralische Selbstverständigung grundlegend sind, kann die Gleichheit dann noch uneingeschränkt gelten oder muss es auch um eine bevorzugende *Ungleichheit* gehen? Mit dieser Frage scheint die Gerechtigkeit wieder an ihre antiken Anfänge, namentlich Platon und Aristoteles, verwiesen: Erkenne dich selbst, damit du weißt, was dir zukommt; gerecht ist, einem anderen und sich selbst gegenüber *angemessen* zu sein. Zur Angemessenheit gehört die Forderung, dass *Gleiches zu Gleichem* gehört. Gerechtigkeit ist in diesem Sinne *proportional*. Wird Gleiches dagegen ungleich behandelt, dann kommt es zu großen Verwerfungen, für die es zahlreiche Namen gibt, etwa Diskriminierung, Privileg, Repression oder Apartheid. Zur Angemessenheit gehört allerdings auch die Forderung, dass *Ungleiches nicht gleich* behandelt werden darf. Geschieht dies trotzdem, dann ist im schlimmsten Fall von Totalitarismus die Rede. In minder schweren Fällen dagegen gerät die eloquente Empörung zumeist ins Stocken; es fehlen die großen Worte. Weil sich der Einzelfall, um den es beim Vergleich des Ungleichem, je Besonderen immer nur geht, gegen die Verallgemeinerung sperrt, bleibt die mühselige und mitunter kleinlaute Arbeit am Detail.

Nun durchzieht das Gebot der Ungleichbehandlung des Ungleichem einen ganzen Bereich der ethisch-moralischen Beziehungen zwischen den Menschen, wenn es etwa um Gnade, Mitleid, Zuneigung, Liebe, Treue, Güte, Dank, Vertrauen, Glaubwürdigkeit, Versprechen und all die anderen *partikularen* Bindungen geht.¹⁰⁹ Hier spielen die vielfältigen *Verbindlichkeiten* eine Rolle, die jemand gegenüber einem anderen eingegangen ist; hier werden *Zugehörigkeiten* behauptet, aber damit auch der Ausschluss anderer gefordert, mindestens aber hingenommen; hier gibt es einseitige *Vorleistungen*, ungedeckte Wechsel auf die Zukunft, und Erwartungen, von denen

¹⁰⁹ Vgl. dazu die sehr instruktive Abhandlung von George P. Fletcher, *Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*, Oxford 1995.

niemand genau weiß, ob sie sich erfüllen. Hier finden sich, mit einem Wort, die *moralisch-ethischen Asymmetrien*. Aus der Sicht universaler und inklusiver Unparteilichkeit mag dieser Bereich als vorkritisch oder traditional denunziert werden, als historisch oder bloß kontingent, als nur üblich und geschmäckerlich oder gar als sentimental und idiosynkratisch.¹¹⁰ In der Tat lässt sich aus den hier vorfindlichen Differenzen keinesfalls die Ungleichheit individueller und politischer Grundrechte legitimieren. Dennoch würde ein soziales Gemeinwesen ohne diesen Bereich kaum einen Augenblick bestehen können, auch wenn in ihm die verschiedenen Formen unparteilicher Verfahren in idealer Weise verwirklicht wären.

Diesseits der Vorbehalte gegen die herkünftige, verengende und pöbelnde Sinnlichkeit in den Händeln und Verträglichkeiten der Menschen gibt sich ein anderer, ein *komplementärer* Sinn der Gerechtigkeit zu verstehen: Er entsteht in den Ungleichheiten, Verschiedenheiten und Besonderheiten. Es mag so scheinen, als ob er in irgendeiner *Essenz*, einer unwandelbaren ‘Menschennatur’ oder den ‘Verhältnissen, wie sie nun einmal sind’, begründet ist.¹¹¹ Tatsächlich geht die hier beheimatete Gerechtigkeit auf etwas zurück, das nicht unbedingt frei verfügbar ist. Hier zeigt sich *material* eine durch Verbindlichkeiten, Zugehörigkeiten und Erwartungen bestimmte Trägheit, die in ihrer Herkünftigkeit, wenngleich sprachlich artikuliert, nicht einfach diskursiv-argumentativ zu verflüssigen oder aufzulösen ist.¹¹² Dieser lebensweltliche Bereich tritt ausschließlich in der Teilnehmerperspektive der *1. Person singular und plural* in Erscheinung. Das ‘Ich’ oder ‘Wir’ markiert hier eine Eigenschaft, Eigenheit oder Eigentümlichkeit, die unverwechselbar oder unvergleichlich sein soll. Mit der Betonung des eigenen Ortes, des Lokalen und Kontextuellen bekundet sich ein Anspruch auf Schutz, Achtung und

¹¹⁰ Dass übrigens auch die Unparteilichkeit nicht ohne Vorlieben ist, erläutert Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie* (1991), Paderborn 1994; Nagel verweist darauf, „daß bereits aus der unparteiischen Einstellung als solcher ein stärkeres Interesse erwächst, Bedürftigeren zu helfen als im Verhältnis zu ihnen Begünstigteren – eine Anerkennung des prinzipiellen Vorrangs minder Privilegierter vor Menschen die es ohnehin besser haben.“ (S. 95).

¹¹¹ Vgl. Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (1981), Frankfurt a.M. 1995, S. 293f; im Unterschied zu Michael Walzer, Charles Taylor oder Martha C. Nussbaum vertritt MacIntyre einen starken Essentialismus, der sich ganz und gar den Verbindlichkeiten vorgeprägter Wertvorstellungen und „ererbter“ moralischer „Ausgangspunkte“ verschreibt. Auf den schwächeren, eher formal orientierten Essentialismus von Nussbaum komme ich weiter unter zurück.

¹¹² Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen *dicken* moralischen Begriffen wie der ‘Treue’, dem ‘Verrat’, dem ‘Versprechen’, der ‘Brutalität’ oder dem ‘Mut’ und den *dünnen* Entsprechungen wie ‘gut’, ‘richtig’ oder ‘Sollen’ bei Bernard Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie* (1985), Hamburg 1999, S.180ff.

Würde. Darin kann sich allerdings auch ein Ressentiment, sogar offene Feindschaft gegen das Fremde und Andersartige, gegen Veränderungen und den Bruch mit den Gewohnheiten bezeugen.

In ihrer komplementären Orientierung mag sich die Forderung nach Gerechtigkeit auf die Echtheit oder Natürlichkeit des Eigenen berufen, doch wird sie 'ungerechterweise' weder eine unberührte Hinterwelt reklamieren oder eine blanke Natur eruieren können. Die Besonderheit einer verpflichtenden Zugehörigkeit zur eigenen Geschichte, zur eigenen Nation, zu einer Institution oder zu einem Amt, die Besonderheit einer Mitgliedschaft in einem größeren oder kleineren Gemeinwesen, eines sozialen Kontextes, Milieus oder Habitus', einer familiären, intimen oder freundschaftlichen Beziehung, aber auch die Besonderheiten der fürsorglichen Anteilnahme oder Hilfe, der vielen kleinen Aufmerksamkeiten, nicht nur der wohlwollenden, sondern auch der boshaften, neidvollen und gehässigen – diese Sphären des Besonderen sind in ihrer Partikularität keineswegs homogen. Hier herrscht durchaus keine 'paradiesische' Unschuld, vielmehr kommt es andauernd zu Unvereinbarkeiten, Konkurrenzen und Konflikten zwischen den verschiedenen Loyalitäten. Weder einzelne Menschen noch größere Gemeinschaften sind durch nur eine Zugehörigkeit definiert, allenfalls gibt es eine Hierarchie der Zugehörigkeiten. Innerhalb des Partikularen und zwischen den Partikularitäten besteht eine mitunter komplexe und antagonistische Vielfalt, zwischen der vermittelt werden muß und zwischen der wir *praktisch* auch mehr oder weniger erfolgreich vermitteln. In unserer lebensweltlichen Situierung mit ihrem vielgestaltigen Anforderungsprofil haben sich immer schon verschiedene *Formen des Vergleichs* etabliert.

Der Vergleich funktioniert als die unverzichtbare *Vermittlungsagentur* des Besonderen und Verschiedenen, nur durch ihn kann es sich zur Geltung bringen. Dazu bedarf es vor allem eines Kriteriums der Vergleichbarkeit und insofern auch, so scheint es wenigstens nahe zu liegen, der Gleichheit. Allerdings ist damit weder gesagt, *dass* sich das jeweils Besondere im Vergleich und darüber hinaus in der Gleichheit tatsächlich erschöpft, noch ist geklärt, *wie* und *inwieweit* es dies tut. Eine Treulosigkeit oder Pflichtvergessenheit, ein Verrat, eine Enttäuschung oder eine Nachlässigkeit innerhalb einer besonderen Beziehung fügt diesem Zugehörigkeitsverhältnis immer einen mehr

oder weniger schweren, einen mehr oder weniger reparablen Schaden zu. Dies zeigt sich insbesondere auch dann, wenn es im Anschluss zu einem umsichtigen Abwägen der verschiedenen Gesichtspunkte und Ansprüche, zur therapeutisch-rhetorischen Frage ‘was hättest du an meiner Stelle gemacht?’, zur einfühlsamen Übernahme der Einstellung oder Rolle eines anderen, zur Anrufung einer höheren und einsichtsvolleren Instanz, zum Rekurs auf eine virtuelle oder reale Unparteilichkeit, einen unparteiischen Dritten, kurzum: wenn es im Anschluss zu einer *Praxis der Wechselseitigkeit*, zu einer Perspektive wechselseitiger Ansprüche und Pflichten als *Form praktizierter Gleichheit* kommt. Der Vergleich oder gar das Gleichsetzen mit einer anderen Sicht, der Verweis darauf, was ‘vernünftigerweise’ einzusehen oder ‘in der Regel’ auch bei anderen der Fall ist, wird der erlebten Besonderheit, den erlittenen Verletzungen, den eigenen Ängsten oder auch der beklemmenden Scham nie vollkommen gerecht werden können. Der Vergleich oder das Gleichsetzen, auch in Gestalt eines Schiedsspruches oder Gerichtsurteils, wird sich niemals nur an den Einzelfall adressieren und ihm insofern volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, sondern ebenso auf die Allgemeinheit irgendeines Reglements oder Gesetzes zu achten haben.

Auch wenn in einem konkreten Fall und unter konkreten Bedingungen die Form praktizierter Gleichheit durchaus hilfreich sein kann, so bedeutet sie für sich genommen noch nicht sehr viel im Sinne der Gerechtigkeit. Wie ist das näher zu verstehen? Wechselseitigkeit meint hier nicht irgendeine Beziehung des Austausches, sondern eine besondere Beziehung der Gleichberechtigung verschiedener Sichtweisen oder Einstellungen. Sie ist dabei nur in Hinblick auf einen, wie ihn Thomas Nagel in seiner *Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit* nennt, *unpersönlichen Standpunkt* möglich. Ein solcher Standpunkt lässt sich entlang der uns gebräuchlichen Zählweise der Personalpronomina folgendermaßen beschreiben: Die 1. Person nimmt einen Standpunkt ein, so als ob sie eine unbeteiligte 3. Person wäre, die beobachtet, was aus der Perspektive jeder beliebigen 2. Person von Wichtigkeit ist.¹¹³ Mit diesem Vorgang geht eine zweifache Abstraktion einher. Zum einen wird von der 1. Person und ihren Fähigkeiten, Wünschen, Vorhaben, Hoffnungen oder Bindungen abgesehen; man blickt dann in eine Welt, in der man als 1. Person nicht mehr vorkommt und die Rücksicht auf

¹¹³ Vgl. Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit...*, a.a.O., S. 20ff. Nagel macht allerdings den Unterschied zwischen 2. und 3. Person nicht kenntlich.

seine relevanten Bedürfnisse sich einzig an der generalisierten 2. Person orientiert. Das Absehen von der 1. Person führt zum anderen dazu, auch von den besonderen Beziehungen zu allen anderen 2. Personen abzusehen; der unpersönliche Dritte betrachtet das Partikulare und Kontextuelle nur noch als kontingentes ‘Rohmaterial’ seines Urteilens, so dass der Nächste zum Fernsten und der Fernste zum Nächsten wird. Schließlich entsteht durch beide Abstraktionen ein Gemeinsames, das es gestattet, die Perspektive einer anderen (jeder beliebigen) Person über deren partikulare und kontextuelle Bestimmtheit hinweg zu übernehmen oder einzunehmen. Dabei werden keine persönlichen Anknüpfungspunkte mehr geduldet, weshalb, und darin liegt sowohl ein Gewinn als auch eine Einschränkung, all die anderen Personen eigentümlich gesichtslos, eben generalisiert erscheinen müssen.

Im Anschluss drängt sich allerdings die Frage auf, ob die solchermaßen urteilenden und beurteilten Personen noch von dieser Welt sind. Nagel verneint dies konsequenterweise und erinnert statt dessen an den Umstand, dass ein unpersönlicher Standpunkt immer ergänzungsbedürftig bleibt: „Die Ausgangsdaten jeder Ethik – die persönlichen Zwecke, Interessen und Wünsche von Individuen, die auch von der impersonalen Perspektive erfaßt und aufgenommen werden – bleiben als die typischen Bestandteile der Perspektive jedes konkreten Menschen uneingeschränkt präsent. Und nicht selten wird der subjektive Standpunkt des einzelnen auch starke persönliche Loyalitäten gegenüber bestimmten Interessen- oder Überzeugungsgemeinschaften und affektiven Identifikationen mit anderen einschließen, die wesentlich umgreifender ausfallen werden als innerhalb einer Familie oder einer Freundschaft [...] Dieses umfängliche Ensemble von Beweggründen – die zwar von ganz uneinheitlichem Gehalt sind, aber dennoch unausräumbar an Perspektiven gebunden bleiben, und deren breites Spektrum von Eigennutz bis hin zu nationaler Solidarität reichen kann –“ führt schließlich dazu, „daß das Nebeneinanderbestehen eines persönlichen Standpunktes mit Werten, die aus dem ursprünglichen Urteil des unpersönlichen Standpunktes hervorgehen, bei den meisten eine [...] *Diskrepanz im Selbst* erzeugen wird.“¹¹⁴ Mit etwas anderen Worten, es kommt hier zur Kollision oder zum Konflikt zwischen *personen-neutralen* und *personen-relativen* Gründen. Für Nagel liegen personen-neutrale Gründe dann vor, wenn jede Person ohne Ansehen ihrer Person Gründe hat, in Hinblick auf eine

¹¹⁴ Ebd., S. 25f.

Forderung irgendwie tätig zu werden; personen-relative Gründe liegen dagegen vor, wenn jede Person in Hinblick auf ihre jeweiligen Eigenschaften, Fähigkeiten oder Haltungen Gründe hat, tätig zu werden.¹¹⁵ Konkret: Wohlhabende Mitglieder westlicher Industrienationen haben, wenn sie gerecht handeln wollen, einen personen-relativen Grund, den Armen dieser Welt zu helfen, während die Armen selbst keinen solchen Grund haben, weil sie zumeist damit beschäftigt sind, sich selber zu helfen. Indes haben aus personen-neutraler Sicht sowohl die Armen als auch die Wohlhabenden einen Grund, das Elend dieser Welt zu verringern.

Personen-neutrale Gründe beziehen sich auf individuell bestimmte Personen, so als ob sie unabhängig von anderen wären. Ihre Individualität erscheint dann kontingent, was konkret bedeutet, dass ihre Sozialität, ihr Habitus oder ihre Biographie eliminiert ist. Sie gelangen insofern zu der Bestimmung, *unbestimmt* und, in dieser Hinsicht, *unbedingt gleich* zu sein. Diese Art der bestimmten Unbestimmtheit hat nun Konsequenzen, wie sich am folgenden Beispiel zeigt. Wenn ein Freund sein Versprechen nicht gehalten hat, dann kann dies als verletzende Zurückweisung oder Geringschätzung verstanden werden. Er mag gleichwohl (persönliche) Gründe für sein Verhalten haben, etwa dass er einer anderen Verpflichtung nachkommen musste, dass er zur Einhaltung seines Versprechens prinzipiell nicht in der Lage ist – er hat dann einfach zuviel versprochen –, dass er seine Verpflichtung nicht ernst genommen oder schlicht vergessen hat etc. Abgesehen von der (ebenfalls persönlichen) Enttäuschung oder Verletzung, bedeutet das gebrochene Versprechen des Freundes, dass ein gemeinsames Projekt – etwa in den Urlaub zu fahren oder die Wohnung zu renovieren – nicht mehr wie geplant oder erhofft durchgeführt werden kann. In dieser Situation wird eine personen-neutrale Sicht kaum etwas zur Lösung des dräuenden Konflikts beitragen, denn sie wägt die Enttäuschung oder Verletzung auf der einen Seite mit den Gründen für das gebrochene Versprechen auf der anderen Seite zwar ab, doch fehlt dieser Abwägung ein personen-relativer Grund und damit auch eine Grund zur Entscheidung: Die eine wie die andere Seite müssen gleichberechtigt oder -gültig als Beeinträchtigung einer abstrakten Person erscheinen.

¹¹⁵ Vgl zu dieser terminologischen Unterscheidung Thomas Nagel, *Der Blick von Nirgendwo* (1986), Frankfurt a.M. 1992, S. 263f; Nagel greift hier zurück auf Derek Parfit, *Reasons und Persons*, Oxford 1978, S. 143.

Vielmehr bedarf es einer zusätzlichen, eben personen-relativen Sicht, um diese im unbestimmt-bestimmten Personensein begründete *Unentscheidbarkeit* zu entscheiden. Derjenige, der sein Versprechen gebrochen hat, kann als Grund für sein Verhalten anführen, dass er einen schweren Unfall hatte, in einer schweren persönlichen Krise steckt, nicht über die angemessenen finanziellen Mittel verfügt, ein hektisches Berufsleben führt etc. In dieser Sicht wäre ihm das Einhalten eines Versprechens nicht *zumutbar* gewesen. Umgekehrt könnte dem Enttäuschten und Verletzten durchaus *zugemutet* werden, auf die Einhaltung des Versprechens zu verzichten, und zwar nicht nur, weil plausible Entschuldigungen vorliegen, sondern auch, weil er noch andere Möglichkeiten hat, sein Vorhaben zu verwirklichen, weil er (psychisch) stabil genug ist, seine Enttäuschung zu verkraften etc. Kurzum: Auf beiden Seiten spielt die *personen-relative Einschätzung der Zumutbarkeit* eine begrenzende und genau deswegen entscheidende Rolle. Sie führt dazu, dass mit der 1. Person auch wieder die 2. Person als konkret verantwortlicher Adressat auftaucht und dass beide insofern den Status verlieren, im Namen der unbedingten Gleichheit als Niemand begegnen zu müssen. In diesem Sinne kennzeichnet auch Nagel den von ihm apostrophierten „‘Kantischen Standpunkt’[...], der die Dinge gleichzeitig aus der persönlichen Perspektive jedes konkreten Individuums zu sehen und zu einer Motivationsverfassung zu gelangen sucht, die allen gemeinsam sein kann, statt ihre persönlichen Perspektiven durch eine unpersönliche Sichtweise ersetzen zu wollen, die nur zu erreichen wäre, indem man sich – wie im Falle der genannten extern distanzierten Einstellung eines absolut unparteiisch verfahrenen Wohlwollens – aus Eigenperspektiven insgesamt herausbegäbe.“¹¹⁶

In personen-relativer Sicht ist der unbedingten Gleichheit eine unüberschreitbare Grenze gezogen: Personen-neutrale Egalität oder Unparteilichkeit ist blind für die Frage der individuellen Erträglichkeit oder Zumutbarkeit von Entscheidungen; sie wird den immer auch individuell bestimmten Personen nicht gerecht. Eine personen-neutrale Einstellung verfügt über kein Wissen von den jeweils zu bestimmenden und zu begründenden Grenzen der Zumutbarkeit. Wird jemandem im Namen der Gerechtigkeit – sie mag ausgleichend oder verteilend, proportional oder komplementär orientiert sein – etwas zugemutet, dann bedeutet dies wenigstens eine dreifache Unterstellung: (a) ihm wird in einer besonderen Situation Einsichts-, Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit

¹¹⁶ Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit...*, a.a.O., S. 27f.

unterstellt, über die er verfügen muss, um überhaupt *das tun zu können*, was er tun soll; (b) ihm wird eine sittliche Einstellung und ein Gerechtigkeitssinn unterstellt, über den er verfügen muss, um Gründe überhaupt *als für sich relevant zu verstehen*; (c) ihm wird schließlich eine Opferbereitschaft unterstellt, über die er verfügen muss, um Einschränkungen überhaupt *als für sich akzeptabel hinzunehmen*. Sind diese drei Aspekte der Zumutung tatsächlich einer konkreten Person zu unterstellen, dann können auch personen-neutrale Gründe in einer überzeugenden Begründung integriert werden und zu einer Korrektur bloß personen-relativer Gründe motivieren. Ob und wie sie das tun, liegt aber nicht in ihrer Macht. Dazu bedarf es einer nicht vorwegnehmbaren *Zustimmung* auf Seiten aller Betroffenen. Mit anderen Worten: Nur weil es das Problem der Zumutbarkeit gibt, ist die Zustimmung aller Einzelnen problematisch und notwendig; nur weil es eine Spannung zwischen personen-neutraler Unbestimmtheit und personen-relativer Zumutbarkeit gibt, ist die Zustimmung überhaupt ein Problem und ein Erfordernis.¹¹⁷

Die bezeichnete Spannung ist zwar nicht aufzuheben, aber durch die Zustimmung zu vermitteln. Soll die Gleichheit weiterhin als personen-neutrales Korrektiv der Gerechtigkeit gelten und zugleich dem personen-relativen Standpunkt angemessen verfahren werden, dann bietet sich als elementarster Ausdruck der Zustimmung die *reziproke Anerkennung* an: Wer anderen den personen-neutral begründeten Verzicht auf individuelle Fähigkeiten, Haltungen oder Eigenschaften zumutet, der unterstellt jetzt, dass sich alle Beteiligten als Personen immer schon gegenseitig anerkennen und auf dieser Grundlage ihre Zustimmung geben oder verweigern können. Wie George Herbert Mead herausgestellt hat, besteht die formale Struktur dieser Anerkennung darin, dass ich

¹¹⁷ Vgl. Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt a.M. 1993; Wingert betont zwar zu Recht, dass die (von ihm in personen-neutraler Perspektive verstandene) Richtigkeit und die Zustimmungsfähigkeit eines Urteils auseinander gehalten werden müssen. Doch kaum gesagt, schließt er sie kurz, indem er die Frage der personen-relativen Zumutbarkeit schlicht übergeht oder für immer schon beantwortet hält: „Ein richtiges Moralurteil ist ein zustimmungsfähiges Urteil, wobei die Gründe für die Zustimmungsfähigkeit nicht beliebig sind. Diejenigen, die das Urteil zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet (bzw. berechtigt), können dem zustimmen, daß sie so und so verpflichtet (und berechtigt) sind, und zwar aus genau denjenigen Gründen, die rechtfertigen, daß das Urteil ein richtiges Urteil ist. Die Gründe für die Zustimmungsfähigkeit sind die rechtfertigenden Gründe für die Behauptung der Richtigkeit.“ (S. 270) Das ist offenbar zirkelhaft: Ein richtiges Urteil ist ein zustimmungsfähiges Urteil und Gründe für die Zustimmungsfähigkeit sind Gründe für die Richtigkeit. Ohne die immer wieder aufzuwerfende Frage nach der Zumutbarkeit ist diese Position ohne jeden Witz: Es kann nur eine Moral geben, die sich in Bezug auf diese Frage immer wieder selbst zum Problem wird. Vgl. dazu auch Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Pareilichkeit...*, a.a.O., S. 40.

(‘I’) als 1. Person nur aus der Perspektive einer 2. Person, die als ‘verallgemeinerter Anderer’ normative Erwartungen an mich (‘Me’) richtet, anerkannt werde, und zwar, indem ich meinerseits jede andere Person als eine Person anerkenne, die ich aus der Perspektive der 1. Person sein will; umgekehrt kann ich als die Person, die ich sein will, nur anerkannt werden, indem ich mich aus der Perspektive der anderen Personen als ein generalisierter Jemand unter anderen anerkennen lasse.¹¹⁸ Auf diese Weise soll die Abstraktion von der eigenen Person zugunsten des verallgemeinerten Anderen in die Anerkennung der eigenen Person zurückschlagen; ich sehe von mir ab und erwarte das Gleiche von dir, so dass wir uns beide als gleichberechtigt anerkennen. Das klingt vorderhand zirkulär, etwa so, dass durch „das Anerkennen [...] etwas erst zu dem [wird], als das es anerkannt wird.“¹¹⁹ So verstanden, würde sich sofort die Frage anschließen: Was oder wen muss ich zuvor anerkannt haben, was oder wer muss dieser Anerkennung vorausgegangen sein, um jemand anderen als gleichberechtigt anzuerkennen? Etwas bescheidener lässt sich das Anerkennungsverhältnis jedoch – vorerst jedenfalls – als Ausdruck einer nicht hintergehbaren *Abhängigkeit* zwischen der 1. Person und den anderen verstehen.

Wird nun die formale Struktur der Anerkennung als ein gleichberechtigtes Abhängigkeitsverhältnis verstanden, so muss allerdings ein Moment wechselseitiger Unbestimmtheit auftauchen, das sich mit Niklas Luhmann auch als eine Form *doppelter Kontingenz* beschreiben lässt: Wenn die eine Person (‘Ego’) die andere (‘Alter’) nur unter der Bedingung anerkennt, dass umgekehrt diese genauso jene anerkennt, dann ist die Entscheidung des einen, den anderen anzuerkennen, von der Entscheidung des anderen abhängig – et vice versa.¹²⁰ Dabei kann die anerkennende Entscheidung des jeweils anderen nur *erwartet* werden, denn es ist weder zu garantieren, *dass* sie gefällt wird, noch vorherzusehen, *wie* sie ausfällt. Beides muss unbestimmt bleiben und eben dies hat sowohl für die Freiheit der Entscheidung oder Zustimmung als auch für den

¹¹⁸ Vgl. George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (1934), Frankfurt a.M. 1973, S. 196ff., 240 u.ö. – Vgl. dazu und in Bezug auf das Hegelsche Anerkennungsmodell die Erörterungen von Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992, S. 114ff., zur Praxis ‘reziproker Anerkennung’ insb. S. 148ff., und vor allem die triftigen Einwände von Bernhard Waldenfels, „Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie“, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1980.

¹¹⁹ Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral...*, a.a.O., S. 179.

¹²⁰ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984, S. 148ff., insb. 157f u. 171f.

Bezug zur konkreten Person oder Situation eine merkwürdige Konsequenz. Zum einen ist ein ausschließlich formal bestimmtes Anerkennungsverhältnis in Hinsicht auf seine personen-neutral unterstellte Gleichberechtigung als ein Zustand zu verstehen, in dem gar keine Entscheidung stattfindet und in Ermangelung konkreter Anknüpfungspunkte auch nicht stattfinden kann. Wo die gegenseitige Abhängigkeit genau gleich ist, wird nicht entschieden: Gerade die Nicht-Entscheidung erweist sich dann als elementarste Form gegenseitiger Anerkennung; der eine wie der andere anerkennen sich nur dann als unbedingt gleich, wenn sie einander unbestimmt lassen. Zum anderen erschließt der Verweis auf die Kontingenz den sozialen Kontext, in dem sich gegenseitige Erwartungen selektiv für Enttäuschungen öffnen, in dem also Entscheidungen oder Zustimmungen immer *möglich, aber nicht notwendig* sind. Hier kommt es auf die Zuverlässigkeit und Vertrautheit im Umgang miteinander an: Jemand muss aus welchen Gründen auch immer, also aus personen-relativ bestimmten, aber *personen-neutral unbestimmbaren Gründen* den ersten Schritt tun; erst eine gewisse Einseitigkeit, irgendeine Verbindlichkeit, Zugehörigkeit oder Vorleistung setzt die wechselseitige Anerkennung überhaupt in Gang.¹²¹

Die grundsätzliche Unbestimmtheit des unpersönlichen Standpunktes beschreibt eine Not, aus der erst ein *postkonventioneller Standpunkt*, wie ihn etwa Habermas versteht, eine Tugend zu machen verspricht: Wenn die unbestimmt-abgründige Negativität

¹²¹ Dies kann auch so verstanden werden, dass es einer *personen-relativen Distanz* zum personen-neutralen, verallgemeinerten Anderen bedarf, um das Geschehen wechselseitiger Anerkennung zu motivieren; nur so wird das Anerkennungsgeschehen auch normativ gehaltvoll. Bei Mead taucht das 'Ich' als die spontan-triebhaft und letztlich biologisch bestimmte *Instanz der Abweichung* zu der im 'Mich' präsenten sozialen Norm auf; vgl. *Geist, Identität und Gesellschaft...*, a.a.O., S. 240. Durch das 'Ich' wird ein Handeln gemäß der im 'Mich' hinterlegten Normen zu einem normenkonformen Handeln oder zu einer normativ relevanten Abweichung; dies führt allerdings zu dem Problem, dass die Normativität nicht aus dem Sozialen hergeleitet werden kann, sondern nur aus der biologischen Natur des a-sozialen oder sozial ungebundenen 'Ich', weil sie – qua Abweichung – erst die Dimension des Normativen eröffnet. – Übrigens bleibt auch bei Honneth (*Kampf um Anerkennung...*, a.a.O.) das Motiv der Anerkennung unklar. Anders als bei Mead soll es intersubjektiv, also sozial aufgewiesen werden; doch muss diese Intersubjektivität zugleich etwas sein, dass Individuen schon *vor* der ausdrücklichen Anerkennung in eine Gemeinschaft oder soziale Lebensform integriert. Damit entsteht die Frage nach der Mitgliedschaft und ihren Kriterien, nach Inklusion, Exklusion und nicht zuletzt nach der partikularen, tradierten und konventionellen Gemeinschaftlichkeit. Erst später („Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42/2, Berlin 1994, S. 219) erläutert Honneth, dass Wechselseitigkeit „nicht ohne jenes Element des Partikularismus zu denken [ist], das noch jeder Entstehung einer sozialen Gemeinschaft anhaftet“ und insofern das Normative (qua Besonderheit, Abweichung) eröffnet. – Vgl. zur fundamentalen Bedeutung des unbestimmt bestimmenden Grundes von (normativ gehaltvoller) Allgemeinheit die sehr instruktive Untersuchung von Gerhard Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Frankfurt a.M. 1994.

personen-neutraler Wechselseitigkeit von der konventionell oder lebensweltlich bestimmten 1. Person abstrahiert, dann muss diese Abstraktion bei allen Beteiligten zur gemeinsamen Erfahrung werden, und zwar in einem argumentativen Diskurs wechselseitiger Anerkennung und Prüfung von Gründen.¹²² Anders gesagt, die diskursive, durch Rede und Gegenrede gestützte und in diesem Sinne wechselseitig prüfende *Reflexivität* wird zur Tugend, um das mit dem unpersönlichen Standpunkt erst aufgeworfene Problem, nämlich seine abgründige Unbestimmtheit, zu lösen. Auf dem postkonventionellen Niveau ist dann nur noch die *kognitive Dimension* entscheidend. Sie mutet allen Betroffenen ohne Ansehen ihrer Person die reflexive Einnahme einer gemeinsamen Perspektive zu und setzt insofern voraus, dass alle Betroffenen entsprechend über die Fähigkeit, den Sinn und die Bereitschaft verfügen, eine postkonventionelle Perspektive auch einzunehmen. Allerdings ist diese Einnahme nur hypothetisch oder ‘kontrafaktisch’ vorauszusetzen; sie muss aus der Perspektive des postkonventionellen Standpunktes zwar erwartet und zugemutet, doch kann sie von ihm nicht auch noch hergestellt und erzwungen werden – es sei denn, die ganze Veranstaltung soll auf eine zirkelhafte und letztlich witzlose Behauptung hinauslaufen. Zirkelhaft, weil eine postkonventionelle Deliberation bereits die postkonventionelle Disposition ihrer Teilnehmer als gegeben voraussetzt, und witzlos, weil sich dann der angestrebte Eintritt der Postkonventionalität in unsere konventionell bestimmte Lebenswelt mit all ihrer partikularen Vielfalt und kontextuellen Bedingtheit nicht mehr unterscheiden lässt vom Eintritt des Konventionellen in die postkonventionelle Allgemeinheit.

Wenn hier nicht hinreichend zwischen postkonventioneller Fiktion und faktischer Konventionalität unterschieden wird, dann taucht erneut eine Unentscheidbarkeit auf, dann bleibt nur ein wie auch immer reflexiv zu kontrollierendes Changieren zwischen postkonventionell überforderter Lebenswelt und konventionell gehaltloser Allgemeinheit übrig.¹²³ Dabei hilft auch der Hinweis nicht weiter, dass innerhalb dieses Zustandes eine vollständige Berücksichtigung aller individuellen Perspektiven zu einer

¹²² Vgl. Jürgen Habermas, „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln“, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, S. 186f, und ders., „Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über ‘Stufe 6’“, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 58f.

¹²³ Vgl. zu diesem Schwanken zwischen starken und schwachen Begründungsansprüchen: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1986, S. 75ff. u. 81ff.

gegenseitigen Korrektur führen soll.¹²⁴ Kurzum: Das mit der (geforderten) Gegenseitigkeit aufgeworfene Problem, nämlich die grundsätzliche Unbestimmtheit, lässt sich nicht mit der Forderung nach (noch mehr) Gegenseitigkeit lösen. Statt dessen ist an der unbequemen Einsicht festzuhalten, dass jede Forderung, die in einem egalitär oder auch anders orientierten Sinne beansprucht, gerecht zu sein, eine Zumutung sein wird und sich diesbezüglich immer wieder selbst zum Problem, also reflexiv werden muss. Die Spannung zwischen personen-relativer und personen-neutraler Perspektive bleibt insofern erhalten und damit auch die Angewiesenheit auf nicht beliebig verfügbare Voraussetzungen, unter denen konkreten Personen etwas zumutbar oder unzumutbar ist, unter denen ihnen, positiv formuliert, etwas zuzutrauen oder nicht zuzutrauen ist. Die unbestimmt-abgründige Negativität der als gleichberechtigt bestimmten Gegenseitigkeit erfordert eine einseitige oder *komplementäre* Praxis: Etwas muss in personen-relativer Weise immer schon zumutbar sein, also zuzutrauen, entschuldbar, verzeihlich etc. Derlei verweist auf individuelle Eigenschaften, die sich praktisch in den lebensweltlichen Umgangsformen, inmitten der Verbindlichkeiten, Zugehörigkeiten oder Vorleistungen bereits ausgebildet haben müssen. Das hat nicht etwa nur in strategischer Absicht zu berücksichtigen, sondern in konstitutiver Weise zu achten, wer hier einen unpersönlichen Standpunkt einbringen will. Von ihm aus ist es zwar immer möglich, über andere Menschen sehr viel mehr und vor allem sehr viel allgemeiner Bescheid zu wissen, dennoch bleibt eine solche Erkenntnis immer dem Risiko des Irrtums ausgesetzt.

4.2 Folgen der Gleichheit

Jemand anderem etwas zuzumuten und zu unterstellen, sich seinen Standpunkt anzueignen und sich schließlich in seine Lage hineinzusetzen, mag so unvermeidlich sein wie auch mit den lautersten Absichten geschehen, aber es darf nicht wirklich, so lautet der entscheidende Vorbehalt, mit der konkreten Andersheit oder individuellen Besonderheit des Gegenübers rechnen. Darin liegt der blinde Fleck jeder Form praktizierter Gleichheit. Eine Zurückweisung, eine Enttäuschung oder Verletzung kann durchaus auf postkonventionellem Niveau verhandelt werden: Wenn in einer Wohngemeinschaft hinsichtlich der gerechten Verteilung der Haushaltspflichten ein

¹²⁴ So Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral...*, a.a.O., S. 266.

Streit entsteht, dann mögen alle Betroffenen in gleichberechtigter Weise die Gründe für diesen Missstand erörtern. Mit dem Erreichen dieses Niveaus wird nicht nur handlungs- und entscheidungsentlastet über alles geredet, sondern auch den damit verbundenen Zumutungen implizit zugestimmt, etwa mit dem rücksichtslosen Trittbrettfahrer zu reden, der sich die Vorteile des Zusammenlebens erschleicht, ohne dafür entsprechende Gegenleistungen erbringen zu wollen, oder die eigene Zeit auf Diskussionen zu verwenden, von denen nicht klar ist, ob sie jemals zu verbindlichen und auch tatsächlich eingehaltenen Zusagen führen, oder eine andere Verabredung ausfallen zu lassen, so dass sich möglicherweise ein anderer brüskiert fühlen muss etc. Während in wechselseitiger Rede und Gegenrede die verschiedenen Motive vorgebracht, geprüft und entweder als unbegründet verworfen oder als begründet zugelassen werden, bleiben alle ressentimentgeladenen Vorbehalte hintangestellt und können allenfalls in 'konsensfähiger' Kodifizierung eingebracht werden: Ein polemisches 'Ich habe dich noch nie leiden können' ist dann wenigstens in ein zivileres 'Nie hast du den Abwasch gemacht' zu verwandeln. Schließlich übernimmt man nach bestem Wissen und Gewissen die Standpunkte der anderen und versucht, sie in ihrer Besonderheit zu verstehen und sich eine möglichst umfassende Entscheidungsgrundlage zu verschaffen.

Was folgt aus dieser Deliberation? Habermas selbst gibt hier folgende Punkte zu bedenken.¹²⁵ (a) *Partikulare* Wertgesichtspunkte wie ein 'Ich kann dich nicht leiden' oder ein 'Ich habe einfach keine Lust' fallen als nicht konsensfähig heraus; ohne Leidenschaft und Lust drohen allerdings auch, mögliche Motivationen zu verschwinden. (b) *Konventionelle* Wertgesichtspunkte wie ein 'Da wo ich herkomme, schmeißt man das Geschirr weg anstatt es abzuwaschen' oder 'Ich habe gelernt, dass, wer den Müll macht, ihn auch entsorgen muss' werden relativiert; sie kandidieren allenfalls für Normen, die ein allgemeines Interesse zum Zuge bringen sollen – auch hier droht ein Motivationsverlust. (c) *Praktische* Wertgesichtspunkte wie die Frage, wem etwas zugemutet werden kann, was und wie es ihm zugemutet wird, können im Rahmen allgemeiner Wechselseitigkeit weder berücksichtigt noch entschieden werden; die Anwendung konsensuell ermittelter Übereinkünfte muss – ebenfalls nicht gerade motivationsfördernd – offen und insofern auf partikulare Fähigkeiten, lokale Herkünfte,

kontextuelle Verbindlichkeiten etc. angewiesen bleiben. Hier sind immerhin offene Lernprozesse möglich, weshalb (d) eine Reihe von Beschränkungen zu beachten sind: Um die *Angemessenheit* der Interpretation individueller Gesichtspunkte zu wahren, sollten auch ästhetische ('Eine aufgeräumte Küche sieht schöner aus') oder therapeutische ('Ordentlich zu sein, ist viel besser für dein seelisches Befinden') Aspekte berücksichtigt werden; weil Abwaschberge wachsen, Mülleimer überquellen oder Kühlschränke verwaizen, entsteht ein *Entscheidungs- und Handlungsdruck*, dem ohne Konflikte zu entsprechen kaum möglich ist; um schließlich keine flüchtige Episode zu bleiben, bedarf der einmal errungene Konsens einer Absicherung, eines (haushalts-)politischen Engagements und einer *institutionalisierten* Praxis (Mitbewohnerversammlungen, Putzpläne etc.).

Grundsätzlich, so Habermas, „gleichen praktische Diskurse, wie alle Argumentationen, den von Überschwemmung bedrohten Inseln im Meer einer Praxis, in dem das Muster der konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten keineswegs dominiert.“¹²⁶ Angesichts dieser prekären Lage entsteht mit dem Erreichen des postkonventionellen Argumentationsniveaus nicht nur ein (diskursinternes) Begründungs-, sondern vor allem auch ein (diskursexternes) Anwendungsproblem. Damit hat sich in zwei Problemdimensionen entzweit, was auf konventioneller Ebene noch eine Einheit bildet, „weil hier die substantielle Sittlichkeit eines Traditionsmilieus noch nicht grundsätzlich in Frage gestellt ist; die konventionelle Sittlichkeit bildet einen Horizont, in dem die Mannigfaltigkeit konkreter Pflichten und Normen noch auf die zugehörigen typischen Rollen und Situationen verweist.“¹²⁷ Sobald aber der postkonventionelle Einstellungswechsel vollzogen ist, fehlt die substantielle oder konventionelle Sittlichkeit und beschreibt jetzt nur noch eine kognitiv nicht mehr verfügbare *Leerstelle*; eben deshalb wird der Gewinn normativer Stärke mit motivationaler und praktischer

¹²⁵ Ich folge hier, wenn auch mit einem anderen inhaltlichen Bezug, den Überlegungen von Jürgen Habermas, „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: ders. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, S. 112ff.

¹²⁶ Ebd., S. 116; wenn Habermas im direkten Anschluss sogar bemerkt, dass auch in lebensweltlichen Zusammenhängen die „Mittel der Verständigung [...] durch Instrumente der Gewalt immer wieder verdrängt“ werden und „sich ein Handeln, das sich an ethischen Gesichtspunkten orientiert, mit Imperativen ins Benehmen setzen [muß], die sich aus strategischen Zwängen ergeben“ (ebd.), dann wird es allerdings schwierig zu verstehen, wie eben diese Lebenswelten noch hinreichend „rationalisiert“ sein können, um „die kluge Applikation allgemeiner moralischer Absichten [zu] ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln [zu] fördern.“ (Ebd., S. 119).

¹²⁷ Jürgen Habermas, „Gerechtigkeit und Solidarität...“, a.a.O., S. 75.

Schwäche bezahlt. Mit anderen Worten, Habermas hat die *Diskrepanz im Selbst*, von der Nagel spricht, nur zu einer *Diskrepanz im Diskurs* verschoben. Der perspektivische Gewinn dieser Operation ist beträchtlich: Während Nagel bei der stets konfliktären Vermittlung zwischen personen-relativen und personen-neutralen Gründen in Bezug auf das (immer auch konventionell bestimmte) ‘Selbst’ sowohl ein Begründungs- als auch Anwendungsproblem hat, braucht Habermas auf der Ebene des (ausschließlich postkonventionellen verstandenen) Diskurses nur noch ein ganz bestimmtes Problem zu sehen: Die „unparteiliche *Anwendung* gültiger Prinzipien und Regeln [ergibt sich] erst als ein *Folgeproblem*.“¹²⁸ Der Verlust dieser Perspektive liegt, anders als noch bei Nagel, in einer konstitutiven Blindheit dafür, dass die Einführung und Rechtfertigung eines unpersönlichen Standpunktes *bereits lange vor seiner Vollendung* in allseitiger Zustimmung ein Anwendungsproblem darstellt, und zwar als unablässige Zumutung für die Betroffenen, dem seinerseits ein weiteres Anwendungsproblem vorausgegangen sein muss, nämlich der *Verlust lebensweltlicher Vertrautheit*.¹²⁹

¹²⁸ Ebd. – Das Problem der Begründung glaubt Habermas („Diskursethik...“, a.a.O., S. 86ff.) mit dem Verweis auf die in den ‘Strukturen der Argumentation bereits verwurzelte Idee der Unparteilichkeit’ erledigt zu haben. Wenn das richtig wäre, dann dürfte es nicht nur in Angelegenheiten der Begründung, sondern auch in Angelegenheiten der Anwendung kein größeres Problem der Unparteilichkeit geben: Die strukturell vorausgesetzte Unparteilichkeit beim Argumentieren müsste ‘nur’ noch aktualisiert werden. Dagegen ist festzuhalten, dass sich (a) sprachliche Interaktion durch alles mögliche auszeichnet, unter anderem auch durch den Spezialfall der unparteilichen Argumentation; weil das so ist, entsteht bereits zu Beginn das Problem, sich auf diesen speziellen Sprach-Modus erst einmal einigen zu können und zu wollen. Überdies stellt sich (b) auch die von Habermas zwar nicht begründbare, aber doch anvisierte zwingende „Alternativlosigkeit“ (ebd.) des unparteilichen Argumentationsreglements nur unter der (zirkelhaften) Voraussetzung ein, dass ein entsprechendes Argumentationsniveau bereits erreicht ist; weil das so ist und weil Habermas zudem (mit guten Gründen) auf Letztbegründungsansprüche verzichtet (ebd., S. 107f), bleibt ihm schließlich nur das kontingente Faktum, daß man sich bereits – irgendwie – in unparteilicher Argumentation befinden muß. Deshalb können sich (c) die vermeintlich *unvermeidlichen* Voraussetzungen des (unparteilichen) Argumentierens, wie Habermas schließlich selber einräumt (ebd., S. 105), noch lange nicht als *Begründung* der Unparteilichkeit erweisen; weil das so ist, bleibt statt des anvisierten normativen Konsens bezüglich dieser Voraussetzungen allenfalls ein *faktischer Konsens* übrig.

¹²⁹ Zu beachten ist vor allem, dass Vertrauen weder beliebig ersetzt werden kann noch beliebig ersetzt werden sollte, etwa durch Kontrolle, Zwang, Gewalt etc.; insofern stellt es eine soziale *Ressource allerersten Ranges* dar, ohne die eine ganze Reihe basaler Interaktionsformen gar nicht möglich wären. Vertrauen entsteht in konkreten und konventionell bestimmten Nahebereichen (Familie, Freundschaft etc.) und bedeutet hier die einseitige Angewiesenheit auf das Wohlwollen oder die Fürsorge anderer und, damit einhergehend, die hochgradige Verletzbarkeit durch andere: Die Verletzung des Vertrauens, etwa durch Illoyalität, staatliche Willkür, rassistische oder sexistische Attacken, führt in der Regel zu einem generalisierten Misstrauen (gegenüber dem Sexismus *aller* Männer, dem Rassismus *aller* Deutschen, der Treulosigkeit *aller* Menschen etc.). Die Erfahrung des Wertes eigener Leistungen oder Lebensformen weckt zumeist das Vertrauen und führt mitunter zu einem generellen Weltvertrauen, einer Offenheit, die sich auch auf das Fremde ausdehnen kann. Entscheidend für die Heranbildung des Vertrauens ist nun die Spannung zwischen singulärer Nähe und genereller Offenheit; das ‘Vertrauen in das Vertrauen’ oder das ‘Selbstvertrauen’ entsteht nur mit der Angewiesenheit auf konkrete andere *und* der erfolgreichen Bewältigung von Verletzungen. Dieser Zusammenhang bildet auch den *konventionellen Hintergrund* jeder postkonventionellen Einstellung, denn er bewahrt ihr überhaupt den Sinn für das Problem der Anwendung, nämlich die Rückgewinnung des (Welt)Vertrauens, und die Einsicht in die Möglichkeit zur

Streng genommen ist innerhalb der postkonventionellen Einstellung nur dann ein Deliberationsverfahren möglich und sinnvoll, wenn sie *zuvor* und *währenddessen* von irgendeinem (externen) Anwendungsproblem ‘betroffen’ ist. Warum und wem gegenüber sollte sie ansonsten etwas (intern) prüfen und begründen *wollen*? Des weiteren kann sie nur dann ein Folgeproblem in Fragen der Anwendung allgemein gültiger Prinzipien und Regeln haben, wenn sie angesichts des Verlustes lebensweltlicher Vertrautheit überhaupt einen ‘Sinn’ für die *Bedeutung* von Anwendungsproblemen entwickeln konnte und wenn sie sich dementsprechend von Beginn an als ein Anwendungsproblem *versteht*. Sobald Handlungs- und Gesprächsanschlüsse gestört oder gar unterbrochen sind, wird eine postkonventionelle Einstellung das Problem der Anwendung von Anfang bis Ende mit sich führen, und das heißt: immer wieder sich erinnerlich und in sich ‘lebendig’ halten müssen. Vergisst oder verdrängt sie aber diese, ihre eigene Herkünftigkeit, dann muss sie zum dekontextualisierten Selbstzweck geraten oder gar im demotivierten Stillstand verenden – sie käme wahrscheinlich nicht einmal über ihren Anfang hinaus.¹³⁰ Kurzum: Findet das Anwendungsproblem keinen (grundlegenden) Eingang in die postkonventionelle Einstellung, dann ist praktisch nicht all zuviel von ihr zu erwarten; hat sie einmal das Anwendungsproblem in sich aufgenommen, dann kann nicht mehr von einer (rein) postkonventionellen Einstellung die Rede sein. Soll also die postkonventionell genannte Einstellung nicht wie in einem frei flottierenden Sprachspiel zur totalen Kontingenz in der Begründungs- und Anwendungsperspektive führen, dann bleibt sie *durchgehend* auf konventionelle, kontextuelle, partikulare oder lokale Instanzen angewiesen, die sie nicht nur wie einen motivationalen ‘Treibstoff’ in der Allgemeinheit wechselseitiger Anerkennung wird ‘verfeuern’ können; dann bleibt sie mithin von konkreten sowie geschichtlichen Personen- und Situationsindizes abhängig, die sie nicht nur wie ein kontingentes ‘Rohmaterial’ in den anonymen Deliberationsreglements wird ‘opfern’ dürfen.

Wiederherstellung von (Handlungs-)Anschlüssen. – Vgl. dazu die Studie von Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 1989.

¹³⁰ Indirekt räumt dies Habermas (freilich in seiner Kritik an Rawls) auch ein; vgl. dazu Jürgen Habermas, „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996, S. 89ff.

In praktischen Diskursen *gibt es keine reine oder ideale Form*, nicht einmal eine diesbezügliche letzte Gewissheit. Das gilt insbesondere auch für die Formen praktizierter Gleichheit, ob sie nun auf den unpersönlichen Standpunkt, die reziproke Anerkennung oder die postkonventionelle Einstellung zurückgehen. Ein idealer Maßstab der Gleichheit, so formuliert es Albrecht Wellmer deutlich, kann – „wenn er denn ein Maßstab ist – nicht von außen, sondern nur aus der performativen Einstellung von Kommunikationsteilnehmern,“ also aus der personen-relativen Sicht der 1. Person und von daher nur „unter Rückgriff auf die jeweils in spezifischen Kontexten verfügbaren Kriterien, Rationalitätsmaßstäbe und Regeln *angewendet* werden [...]; der Begriff der idealen Sprechersituation kann daher keine zusätzlichen, kontextunabhängigen Maßstäbe der Kriterien der Wahrheit, Gerechtigkeit oder Vernünftigkeit liefern. Bürdet man ihm diese Rolle auf, so wird er zu einem metaphysischen Begriff [...]. Das Problem liegt hier in der Idealisierungsoperation selbst: der Begriff einer *idealen* Rationalität oder einer *idealen* Verständigungsstruktur bedeutet, wie sich zeigen läßt, die Negation der *realen* Bedingungen, unter denen sprachliche Verständigung sinnvoll und notwendig ist; implizit also eine Negation der Bedingungen der Geschichtlichkeit.“¹³¹ Mit anderen Worten und frei nach einer Art ‘Dialektik der Aufklärung’: Will man gegen den relativistischen Effet lebensweltlicher Partikularität und Kontextualität mit starken, also partikularresistenten und kontextinvarianten Begründungsansprüchen zu Felde ziehen, dann dürfen diese nicht zu stark, also zu situationsunabhängig sein, weil sie ansonsten Gefahr laufen, aufgrund ihrer für alle Beteiligten gleichen Geltung (a) keine personen-relativen Unterscheidungen mehr zuzulassen, (b) keine Entscheidungen mehr anzuleiten und schließlich (c) in einem frei flottierenden Sprachspiel selbst dem Relativismus anheim zu fallen.¹³² Übrig bliebe, was doch eigentlich beseitigt werden sollte, nämlich eine Art universaler Relativismus: Alles ist für jeden gleich-gültig.

¹³¹ Albrecht Wellmer, „Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?“, in: Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1992, S. 29. – Vgl. ansonsten die Einwände von Dieter Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas“, in: ders., *Kontexte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt a.M. 1987. Auf die Debatte zwischen Habermas und Henrich gehe ich nicht weiter ein; vgl. dazu das treffende Resümee von Volker Gerhardt, „Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 42, Meisenheim/Glan 1988

¹³² Vgl. zu diesem Problem die Unterscheidung zwischen ‘Kontextvergessenheit’ und ‘Kontextversessenheit’ bei Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. 1994, S. 18.

Wenn und insoweit die Gleichheit als ein korrektives oder regulatives Prinzip der Gerechtigkeit eingeführt und durchgesetzt werden soll, bedarf es immer schon *komplementärer Formen sozialer Praxis*, der Einseitigkeit, der Zumutung, des Vertrauens und damit all der (motivationalen) Verbindlichkeiten, Zugehörigkeiten oder Vorleistungen, die eine Lebensform praktisch auszeichnen. Dabei werden von Beginn an Kollisionen oder Konflikte unvermeidlich sein: Zwar funktioniert der gegenseitige Vergleich als unverzichtbare Vermittlungsagentur des Besonderen und Verschiedenen, doch was der vergleichenden und insbesondere gleichsetzenden Praxis verloren gehen muss, ist die unendliche Besonderheit ihrer jeweiligen Adressaten, ihrer jeweiligen Umstände, ihrer personen-relativen Gründe, ihrer mitunter eigentümlichen Sprache etc. Um den Verweis auf die Unverzichtbarkeit des Partikularen und Kontextuellen richtig zu verstehen: Es geht hier nicht um die romantische Feier unerschöpflicher Einzigartigkeit; derlei *muss* in egalisierender Weise immer auch untergeordnet oder verdrängt werden, damit überhaupt eine Entscheidung und ein Handeln möglich wird. Doch weckt dieser Vorgang zugleich den Bedarf nach einer *komplementären Gerechtigkeit*, wenn angesichts der zu achtenden Verschiedenheiten und Besonderheiten das Ungleichheitsgebot verletzt wird. Und nicht genug damit: Die Verletzung des Ungleichheitsgebots führt geradewegs zu einer Forderung nach Gerechtigkeit, die sich kaum anders als in der Sprache artikuliert, in dessen Namen, des Vergleichs und der Gleichheit nämlich, das Komplementäre abermals eine Verletzung hinzunehmen hat. Die komplementär orientierte Gerechtigkeit geht insofern dem Gebot der Gleichheit, seiner prozeduralen oder auch institutionalisierten Form nicht einfach voraus; sie verweist keineswegs nur auf die herkunftige, lebensweltliche, sittliche, ethisch-moralische etc. Sinnressource des egalitär Gebotenen, von der es zwar parasitär lebt, dessen Partikularität es aber zunehmend nivelliert. Vielmehr erweist sich das Komplementäre als *notwendige Voraussetzung und unvermeidliche Folge des egalitären Prinzips*.

Dieser Zusammenhang hat nun mehrere Konsequenzen für das Gleichheitsgebot und seine Verwendung. Wie schon angedeutet, besteht die am nächsten liegende darin, dass ein Postulat der Gleichheit den *Unterschied* zwischen dem *voraussetzt*, was es in Beziehung setzt; gäbe es hingegen keinen Unterschied, dann wäre schlicht nichts zu vergleichen, die Gleichheit mithin ohne jeden Sinn und alles in unterschiedslose

Selbigkeit gehüllt. Ein solcher sinnkritischer Vorbehalt gegen die unbedingte Gleichheit mag noch trivial erscheinen. Des weiteren und etwas schwerwiegender ist die Konsequenz, dass, um eines mit dem anderen zu vergleichen oder gleichzusetzen, es einer *bestimmenden Hinsicht* bedarf; nicht alles ist mit allem gleich, sondern wird erst dadurch vergleichbar, dass besondere Merkmale ausgewählt werden. Diese Auswahl bedeutet immer auch einen Ausschluss, insofern das Vergleichen vieles unberücksichtigt oder gar unbemerkt lassen muss; es fällt schlicht weg, gilt nicht so viel und wird als ungleich ausgewiesen. Somit ist bereits die nur *rationale Einsicht* oder auch *kognitive* Dimension der Gleichheit mit dem Vorgang des Ausschlusses und dem Ergebnis der Ungleichheit verbunden. Dem *praktischen Engagement* stehen um so mehr die Bedeutung und Durchsetzung der Gleichheit in Frage, weil es ein begründetes Maß für den Ausschluss finden muss; dies wird ihm nicht zuletzt aufgrund seiner Einbindung in konkrete, dabei begrenzende Lebensformen unvermeidlich sein. Die im Namen der Gleichheit praktizierte Gerechtigkeit fällt in einem gewissen Sinne ständig hinter ihren guten Vorsatz der Gleichbehandlung oder -berechtigung zurück, und zwar unübersehbar dann, wenn es endlich zur Entscheidung in einer konkreten Situation kommt: Ein situations- und personen-relativ bestimmter Kontext kann weder als ganzer Zusammenhang noch in seiner jeweiligen Besonderheit vollständig berücksichtigt werden. Wenn es aber gleichfalls eine Forderung der Gerechtigkeit ist, dass es überhaupt zu einer Entscheidung und einem entsprechenden Handeln kommt, dann wird, vielleicht nur stillschweigend, immer auch der Ausschluss und die Ungleichheit in Kauf genommen.

Diese Überlegungen, wenn sie denn richtig sind, führen in den Worten Niklas Luhmanns „zu dem Schluß: mehr Gleichheit heißt mehr Ungleichheit. Man kann das eine nicht ohne das andere haben. Man mag allen Arbeitenden den gleichen Lohn zahlen – und vergrößert in entsprechendem Umfang die Differenz zwischen Arbeitenden und Nichtarbeitenden. Und wenn es gelänge, alle Menschen in jeder Hinsicht gleich zu behandeln? Dann würde die Ungleichheit im Verhältnis von Mensch und Nichtmensch entsprechend zunehmen; und praktisch würde jede die Gesellschaft differenzierende Beziehung zwischen dem Gesellschaftssystem und seiner Umwelt abreißen.“¹³³

¹³³ Niklas Luhmann, „Der Gleichheitssatz als Form und als Norm“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 77, Stuttgart 1991, S. 437.

Immerhin, so wendet Luhmann selbst ein, eine solche Schlussfolgerung kann „für jede Unterscheidung, für jede Zwei-Seiten-Form angestellt werden. [...] Der Gleichheitssatz hatte jedoch im Kontext der Gerechtigkeitslehre der Tradition eine bestimmte Prominenz, eine ausgezeichnete Stellung erhalten. Es handelt sich offenbar nicht um irgendeine Form, sondern um eine Form mit *besonderen Eigenschaften*.“¹³⁴ In Luhmanns Perspektive fungiert die besondere Form der Gleichheit als *Norm*, die ein soziales System von innen her stabilisiert, indem sie dessen Geltungsbereich, wie umfänglich er auch sein mag, begrenzt: Die Präferenz für die Gleichheit eröffnet und trägt die Unterscheidung zwischen gleich und ungleich. Praktisch wird sie dadurch zu einem Prinzip der Inklusion und zu einem Prinzip der Exklusion.

Hinsichtlich der *Inklusion* ist die Gleichheit als Norm auf *alles* anwendbar, auch auf sich selbst. In dieser Hinsicht gewinnt sie die besondere Eigenschaft der *Universalität*: Als Schema der Selbstanwendung zwingt die Gleichheit, ausnahmslos alles einer Prüfung auszusetzen. Dabei erfüllt sie eine doppelte Funktion. Einerseits muss sie Kriterien ausbilden, um – etwa im Falle der Ressourcengleichheit, der Rechtsgleichheit, der Chancengleichheit oder der Wohlfahrtsgleichheit – die Gleichheit des Zugangs zu regeln. Diese Zugangsregeln erlauben, zwischen gleich und ungleich, also zwischen zugangsberechtigt und nicht zugangsberechtigt zu unterscheiden. Andererseits werden diese Regeln, sobald sie sich als ungeeignet erweisen, als zu grob oder zu fein, im Zuge der Selbstanwendung des Gleichheitsprinzips verändert. Auf der Grundlage seiner nach wie vor gültigen Form wird dann mit anders differenzierten Inhalten, also mit anderen Regeln und Semantiken des Zugangs, auch weiterhin zwischen gleich und ungleich unterschieden. Wichtig ist, dass es hierbei immer auch um die Erzeugung, Zulassung und Begründung von Ungleichheit geht. Dies bedeutet hinsichtlich der *Exklusion*, dass die Gleichheit nur die Innenseite, die Ungleichheit hingegen die Außenseite einer sozialen Praxis beschreibt. Je nach Geltungsbereich gibt es Arbeitende und Nichtarbeitende, Inländer und Ausländer, Menschen und Nichtmenschen etc. Angesichts dieser beliebig differenzierbaren Reihe der Unterscheidungen erweist sich nicht so sehr die bloße Form der Gleichheit als bedeutsam, als vielmehr ihre (interne) Privilegierung gegenüber der (externen) Ungleichheit: Ihre besondere Funktion als eine die anderen Formen der Unterscheidung *übergreifende* und *sich durchhaltende Form* macht sie zur

¹³⁴ Ebd., S. 438; kursiv von mir, C.S.

„geschlossenen Form“ und damit zu einem Prinzip der Organisation, das in sehr effizienter Weise Ein- und Ausschlussreglements hervorbringt.¹³⁵

Vor diesem Hintergrund muss für Luhmann das Gleichheitsprinzip zum Aufbau von komplexen Gesellschaften mit ihrer, wie er es nennt, notorischen Kontingenzanfälligkeit bestens geeignet sein: „Das gilt schon, wenn man die Komplexität des Systems, in dem solche Veränderungen [also Kontingenzeinbrüche; C.S.] stattfinden, konstant hält. Es gilt entsprechend multipliziert, wenn die Komplexität und mit ihr die Hinsichten, in denen etwas als gleich bzw. ungleich bezeichnet werden kann, zunehmen. Das macht es verständlich und zugleich als utopisch erkennbar, daß die europäische Gesellschaft im 18. Jahrhundert auf die zunehmende Komplexität, die sich aus einer Überlappung von traditioneller Stratifikation und moderner Funktionssystembildung ergeben hatte, mit der politischen Idee der Gleichheit reagierte.“¹³⁶ In Luhmanns funktionaler Version liegt der alleinige Wert des Gleichheitsprinzips also in seiner Effizienz; es ist nichts anderes, als der Ausdruck einer kühl berechnenden Kalkulation, eines *ökonomistischen* und *quantifizierenden Kalküls*.¹³⁷ Sollte das alles sein, dann muss, so wie bei Jacques

¹³⁵ Ebd. – In diesem Sinne ließe sich übrigens auch Rawls' Differenzprinzip verstehen, demzufolge die (konkurrenzbedingte) Ungleichheit innerhalb eines Gemeinwesens erlaubt ist, solange sie auch den am schlechtesten Gestellten zugute kommt. Dieses Prinzip stellt nämlich nicht nur einen funktionalen *Kompromiß* mit dem Prinzip der (volks- oder globalwirtschaftlichen) Effizienz dar, sondern beschreibt eine ideale *Synthese* mit ihm. Zwei Gründe: Einerseits muss das Differenzprinzip indifferent gegenüber der Frage bleiben, wie es den am schlechtesten Gestellten *tatsächlich* geht, ob ihre Lage eine grausame, demütigende, kränkende etc. ist und bereits die Standards eines *menschenwürdigen* Lebens unterschritten hat; diese Indifferenz ließe sich mit Rawls immerhin durch den Rekurs auf grundlegende Freiheitsrechte und andere Grundgüter korrigieren. Andererseits und schwerwiegender muss das Differenzprinzip indifferent gegenüber der Frage bleiben, *warum* die am schlechtesten Gestellten in ihre zumeist hoffnungslose Lage geraten sind und worin die *Ursache* für ihre Armut liegt. Zur Seite dieser Indifferenz findet sich bei Rawls kein Korrektiv, und so ist es nur konsequent, wenn er in „The Law of People“ (in: Stephen Shute u. Susan Hurly (Hg.), *On Human Rights*, New York 1993, S. 77) am Beispiel der Menschenrechte ausführt, dass ihre Verletzung in den Entwicklungsländern ausschließlich auf lokale Faktoren zurückgeht: „The problem is commonly the nature of the public political culture and the religious and philosophical traditions that underlie its institutions. The great social evil in poorer societies are likely to be oppressive government and corrupt elites.“ Dies Erklärung ist nicht falsch, aber unvollständig, weil sie die vielfältigen Abhängigkeiten (ökonomisch, kulturell etc.) zu den entwickelten Ländern, kurzum: die Folgen des internationalen Wohlstands-, Bildungs- (etc.) -gefälles schlicht ausblendet.

¹³⁶ Niklas Luhmann, „Der Gleichheitssatz als Form und als Norm“, a.a.O., S. 437f.

¹³⁷ Vgl. dazu schon Aristoteles, *Politik und Staat der Athener* (übers. v. Olof Gigon), Zürich 1955, 1282 b 17ff. u. 1332 b 27ff. Für Aristoteles gilt die Gleichheit nicht schon deshalb als Prinzip der Gerechtigkeit, weil alle Menschen gleich sind und folglich gleichbehandelt werden müssen – wozu uns dann Anthropologie, Metaphysik, Theologie und Geschichtsphilosophie das notwendige Wissen bereitstellen. Vielmehr ist die Gleichheit eine *politische Kategorie*, deren fundamentale Bedeutung sich darin zeigt, dass staatliche Ordnungen ohne diesen Maßstab (und ohne diese ‘geschlossene Form’) der Instabilität anheim fallen. Ungleiches und Verschiedenheit müssen in einer für das Gemeinwesen verträglichen Weise, sei es als Verteilungsgerechtigkeit oder als ausgleichende Gerechtigkeit, gleichgemacht, also handhabbar und vermittelbar werden, und zwar nicht als Umsetzung eines apriorischen Wissens, sondern vorrangig im Sinne eines politischen Interesses an dauerhafter und gerechter, also den Staatsbürger

Derrida, ganz zu Recht der Verdacht entstehen, dass sich hinter der vermeintlichen Gerechtigkeit unserer mitteleuropäischen Gesellschaften ein Abgrund verbirgt: Als demokratische und vor allem *egalitär orientierte Rechts- und Wertegemeinschaft* lässt sie sich kaum von der Tatsache stören, „daß aufgrund der Struktur und der Gesetze des Marktes, so wie sie sie eingerichtet hat und verwaltet,“ andernorts Opfer gefordert werden, und daß sie insofern „Abermillionen [...] an Hunger und Krankheit sterben *lâßt* (*fait mourir*) oder – ein sekundärer Unterschied, der im Fall der unterlassenden Hilfeleistung bei einer sich in Gefahr befindlichen Person in Betracht kommt – *zuläßt*, daß sie sterben (*laisse mourir*), ohne daß je ein moralisches oder juridisches Tribunal kompetent wäre, hier über das Opfer ein Urteil zu fällen – über das Opfer des anderen, um sich nicht selbst zu opfern. Nicht nur nimmt eine solche Gesellschaft an diesem unkalkulierbaren Opfer teil, sie organisiert es sogar. Das gute Funktionieren ihrer ökonomischen, politischen, juridischen Ordnung, das gute Funktionieren ihres moralischen Diskurses und ihres guten Gewissens setzen die permanente Durchführung dieses Opfers voraus.“¹³⁸

Mit diesem Hinweis wird nicht unbedingt der emanzipatorische Effekt der Gleichheit (sozial, politisch, juridisch, ökonomisch) in Abrede gestellt, doch immerhin die Frage nahe gelegt, warum in einen solchermaßen zerstörerischen, mitunter mörderischen Zusammenhang ausgerechnet die Gleichheit ein bestimmendes Prinzip der Gerechtigkeit werden konnte: Verdeckt und perpetuiert sie in ihrer praktizierten Form das Unrecht, statt es zu beseitigen? Oder wäre sie auch ohne die Externalisierung von Opfern durchführbar? Solche Fragen müssen einen egalitären Universalisten allemal erschrecken. Er wird sich anstrengen müssen, in einem souveränen Akt des vollständigen Verfügens über seine situative Bedingtheit auch seine partikuläre Herkunftlichkeit zu distanzieren, weil er sich nur so – nämlich in postkonventioneller Einstellung, in intellektualistischer oder kognitiver Haltung – an der unbedingten Gleichheit wird orientieren können; erst sie wird – wenigstens idealtypisch – keinen Ausschluss und keine Ungleichheit mehr dulden. In einem *starken* und zugespitzten Sinne droht dieser Haltung allerdings ein Verlust der situationsbedingten Motive und

angemessener Ordnung; vgl. dazu auch Rüdiger Bubner, „Gerechtigkeit herrscht, wo jeder das Seinige tut“, in: Peter Fischer (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie*, Leipzig 1995, S. 178f.

kontextuellen Orientierungen; sie droht aus den Augen zu verlieren, worauf ihr Kalkül konkret zielen soll, sie wird aufgrund des perfektionistischen Anspruches ihre Entscheidungen unendlichen vertagen, sie wird unter handlungs- und entscheidungsentlasteten Bedingungen die geschichtlichen, herkunftigen und lebensweltlichen Besonderheiten hinter sich lassen, sie wird all die kontingenten, individuellen, sozialen und politischen Traditionslinien außer Kraft setzen, sie wird unter dem Joch des 'kontrafaktischen Ideals' vielleicht ihr schlechtes Gewissen pflegen oder sie wird schließlich ganz innerlich, 'schöne Seele', körperlos, mithin reiner Geist.¹³⁹

Gegenüber diesem – zugegebenermaßen etwas überzeichneten – Szenario wäre eine *schwächere* und weiterführende Konsequenz aus dem Gebot der Gleichheit zu ziehen: Der Vorgang des einander Vergleichens und Gleichsetzens verweist dann auf eine *kritische Reflexion*. Eine solche Auffassung findet sich auch bei einem Kronzeugen des Kognitivismus, nämlich bei Kant in seiner *Logik*. Dort unterscheidet er auf der einen Seite die 'Komparation' als Auflistung der durch Vergleich ermittelten Verschiedenheiten sowie die 'Reflexion' als Ermittlung der durch den Vergleich gewonnenen Gemeinsamkeiten, und auf der anderen Seite die 'Abstraktion' als Absonderung aller Verschiedenheiten. Entlang dieser Unterscheidung führt er dann aus, dass der „abstrakteste Begriff der ist, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von *Etwas*; denn das von ihm Verschiedene ist *Nichts*, und hat also mit dem Etwas nichts gemein [...] Die Abstraktion ist nur die *negative* Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die *positive* ist die Komparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahieren wird kein Begriff; – die Abstraktion vollendet ihn nur und schließt ihn in seinen *bestimmten Grenzen* ein.“¹⁴⁰ Die Unterscheidung Kants ist nun so zu verstehen, dass die Reflexion nicht etwa auf die Gleichheit, sondern auf ein Gemeinsames oder *Allgemeines* verweist,

¹³⁸ Jacques Derrida, „Den Tod geben“ (1992), in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, S. 412.

¹³⁹ Vgl. dazu Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog...*, a.a.O., S. 142, zur situativen Bindung S. 131ff. Ansonsten Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 108ff. – Das Postulat moralisch-ethischer Unbedingtheit, die Meinung, daß entsprechende Urteile sich durch eine Art anti-empiristische Allgemeinheit und Irrelativität auszeichnen, wird dagegen immer noch so emphatisch wie unkritisch im Milieu der Diskursethik vertreten; so bei Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral...*, a.a.O., S. 25, 30 u. 136, und bei Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit...*, a.a.O., S. 369, 384, 402.

¹⁴⁰ Immanuel Kant, *Logik*, in: *Werke in zehn Bänden* (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Darmstadt 1983, Bd. 5, A 147 (§ 6., Anm.); letzte Herv. von mir, C.S.

in bezug auf das sowohl die komparative Verschiedenheit (positiv) als auch die abstrakte Gleichheit (negativ) zur Geltung kommen. Eine Aussage über die Gleichheit von Bedürfnissen, Fähigkeiten, Einstellungen etc. zweier Menschen ist nicht in Hinsicht auf ihr gleiches, sondern nur unter der Voraussetzung ihres (konkret) allgemeinen Menschseins sinnvoll; die Allgemeinheit trägt und umfasst sowohl die Gleichheit als auch die Verschiedenheit. Soll also die Abstraktion unbedingter Gleichheit nicht erst vor dem Nichts stehen bleiben, mithin nichts sagend geworden sein oder, in Luhmanns Worten, geschlossene Form, dann bleibt eine Angewiesenheit auf die *komparative Verschiedenheit*, und dann bedarf es immer wieder der *reflexiven Prüfung*.

Darüber hinaus rät Kant auch noch aus einem anderen Grund zur Vorsicht beim Abstrahieren: Dem ausschließlich Kognitiven droht die Selbsttäuschung hinsichtlich seiner Herkunft und Möglichkeiten. So ist es „zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der *schärfsten Selbstprüfung* gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar *nicht mit Sicherheit* geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei,“ gerade wenn wir uns nur allzu gern „mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln.“¹⁴¹ Mit dem gebotenen Misstrauen gegen sich selbst und angesichts der Unsicherheit hinsichtlich der eigenen Motive ist um so größere Vorsicht bei Urteilen geboten, die andere, zumal fremde Menschen betreffen. Dies führt zu einer weiteren Konsequenz für das Gleichheitsgebot, dass es nämlich für jemanden, der *allen* Menschen, in welcher Hinsicht auch immer, Gleiches unterstellt, zumutet oder verspricht, mit seinem ‘edlern’ Ansinnen schwierig wird: Weder kann er damit rechnen, dass ihn jeder Einzelne in der gleichen Weise achtet, noch kann er dazu übergehen, ausschließlich diejenigen Menschen zu achten, die ihm ihrerseits Achtung entgegenbringen.¹⁴² In der Perspektive der 1. Person kann Gleichbehandlung nur *einseitig* erwartet oder erhofft werden. Erst in der universalisierenden Außenperspektive eines unbeteiligten Dritten kommt die in gewissem Sinne unverzichtbare

¹⁴¹ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: Werke..., a.a.O., Bd. 6, BA 26; kursiv von mir, C.S.

¹⁴² Vgl. Herta Nagl-Docekal, „Ist Fürsorglichkeit mit Gleichbehandlung unvereinbar?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42/6, Berlin 1994, S. 1049.

Wechselseitigkeit zu ihrem Recht; sie wird die verschiedenen Kontexte und Motive vergleichen, sie wird das Partikulare vergleichgültigen und insofern auch zum Verschwinden bringen. Doch findet die dadurch anvisierte unbedingte Gleichheit an sich selbst keine Begründung, keinen Anhalt, sie wäre vielmehr maßlos, wenn ihr die vorausgehenden Verschiedenheiten und sie antreibenden Verbindlichkeiten kein Maß und damit auch keine Grenze setzten.¹⁴³

Die partikularen Verbindlichkeiten und kontextuellen Verschiedenheiten sowie die kognitivistische Gleichheit *bedingen einander*. Je entschiedener nur eines dieser Momente gegenüber den anderen geltend gemacht wird – etwa als unbedingter Vorrang der intimen Freundschaft oder der familiären Angehörigkeit, der regionalen oder nationalen Zugehörigkeit oder auch der kosmopolitischen Weltbürgerschaft –, desto deutlicher wird, dass der Universalismus vom Partikularismus, die Gleichheit vom Verschiedenen und die Unbedingtheit vom Bedingten nicht zu trennen sind.¹⁴⁴ Die Forderung nach Gerechtigkeit, die sich hier einseitig orientiert, gerät immer wieder in einen Zirkel des Begründens, und dies führt sie schließlich in das von Iris Young prägnant beschriebene Dilemma: Einerseits gereicht die Tatsache von Unterschieden bei der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit, bei den sozialen Rollen oder kulturellen Stilen einigen Menschen zum Nachteil, wenn alle nach denselben Kriterien beurteilt werden, die Normierung also auf unbedingte oder universale Gleichheit geht;

¹⁴³ Zum gespannten, gleichwohl nicht auflösbaren Verhältnis zwischen Partikularismus und Universalismus vgl. Martin Seel, „Ethik und Lebensform“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993, S. 254f, und Axel Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit...“, a.a.O., S. 211.

¹⁴⁴ Einen Vermittlungsversuch zwischen dem hier thematischen ‘leeren Formalismus’ und ‘extremen Partikularismus’ unternimmt Onora O’Neill, *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Berlin 1996. O’Neill lehnt die Freiheit und die Gleichheit als bloß formale Prinzipien der Gerechtigkeit unter dem Hinweis ihrer Ergänzungsbedürftigkeit ab und bestimmt die Gerechtigkeit inhaltlich als eine mit einklagbaren Rechten versehene Pflicht zur Ablehnung von Schädigungen an Menschen (S. 208ff.). Im Unterschied dazu und ergänzend begreift sie die (sozialen) Tugenden als Verpflichtungen ohne Rechtsanspruch, die sich helfend anderen Menschen zuwenden (S. 251). Im Sinne der *Gerechtigkeitspflichten* fordert sie die Vermeidung direkter Schädigungen (grundlose Gewalt, Nötigung) und indirekter Schädigungen, sei es des sozialen Gewebes (Täuschung, Betrug, Haß) oder der materiellen Lebensbasis (Zerstörung der natürlichen oder bearbeiteten Umwelt); die *Tugendpflichten* fordern die Vermeidung von Gleichgültigkeit und Achtlosigkeit gegenüber anderen (positiv: Mitgefühl, Wohltätigkeit, Zuneigung, Hilfsbereitschaft, Fürsorge, Anteilnahme) sowie ihrer sozialen und natürlichen Umwelt (S. 263f). Bei O’Neills ambitioniertem Vorhaben bleibt allerdings die Vermittlung dieser beiden Sphären unklar, was sich vor allem in der ambivalenten Bestimmung ihrer Geltung und Reichweite zeigt: einerseits müssen die unhintergehbare Pluralität, die partikularen Verbindlichkeiten und überhaupt die menschliche Endlichkeit „vorausgesetzt werden, wenn die Reichweite der ethischen Beachtung bestimmt wird“ (S. 140), andererseits soll die Reichweite kurzerhand

andererseits kann jeder Versuch, dieses 'Unrecht' zu beseitigen und die relative oder kontextuelle Unterschiedlichkeit zu betonen, die Stigmatisierung und Diskriminierung einmal definierter Andersartigkeit festschreiben.¹⁴⁵

Zugespitzt formuliert, muss von der Unterscheidung zwischen egalitärem Universalismus und partikularem Relativismus auch nicht all zuviel abhängen, jedenfalls nicht in einem *praktischen Sinne*. Das zeigt sich etwa bei der Frage, ob man angesichts der prekären Menschenrechtslage in einer Diktatur investieren oder diese boykottieren sollte; hier lassen sich beide Entscheidungen sowohl universalistisch als auch relativistisch begründen. Ein Universalist könnte sich für Investitionen einsetzen, weil es die Gelegenheit bietet, für die zwar nur allmähliche, aber wirksame Durchsetzung der Menschenrechte auf die Machthaber Einfluss zu nehmen; er könnte sich aber auch gegen die 'Kumpanei', gegen jedweden 'kritischen Dialog' mit Verbrechern entscheiden, weil nur ein Boykott ihre menschen(rechts)verachtende Politik zur Änderung zwingen kann. Ein Relativist hingegen könnte sich auch zu einem Boykott durchringen, weil ihn die heimische Öffentlichkeit sonst unter Rechtfertigungsdruck setzte und er um sein Renommee, vielleicht sogar um seinen Profit fürchten müsste; er kann aber auch weiterhin investieren, weil die Menschenrechte für ihn nur relative, regional begrenzte Geltung haben. Vor diesem Hintergrund, so resümiert Geert-Lueke Lueken, ergibt sich zwischen der universalistischen und der relativistischen Position allerdings ein Unterschied der jeweiligen Haltung, also des theoretischen oder *kognitiven Sinns* der jeweiligen Entscheidung: „Der Universalist wird, sofern er über universell gültige Einsichten und Grundsätze zu verfügen meint, vielleicht als Kosmopolit auftreten, aber auch eine eher dogmatische Einstellung zeigen und weniger zu Kompromissen bereit sein. Der Relativist wird sich toleranter geben, gelegentlich die eigenen Ansichten relativieren,

'weltumspannend' sein (S. 149ff.), schließlich plädiert sie ganz *pragmatisch*, weder perfektionistisch noch defaultistisch zu entscheiden (S. 271f).

¹⁴⁵ Dieses nicht erst seit der Französischen Revolution oder den beiden Totalitarismen dieses Jahrhunderts bekannte Dilemma der Gleichheit rührt auch an eine Debatte, die im Zusammenhang mit den Themen 'Multikulturalismus' und 'Feministischer Ethik' unter dem Titel „Gleichheit oder Differenz“ geführt wurde; vgl. dazu sehr treffend Iris Marion Young, „Weder Gleichheit noch Vielfalt sind Patentrezepte“, in: *Frankfurter Rundschau* v. 27.05.1997.

vielleicht aber auch zu einem gewissen Opportunismus im Eigeninteresse neigen. So umgibt ihn ein Geruch des moralisch Unzuverlässigen.“¹⁴⁶

Gegenüber dieser schlechten Alternative zwischen einem extremen Dogmatismus oder Opportunismus bleibt jedoch festzuhalten und erweist sich als vorrangig, dass in praktischer Absicht die Frage der Gerechtigkeit immer wieder zur *reflexiven* Überprüfung auffordert. Zwischen Gleichheit und Verschiedenheit muss immer wieder ein gerechtes Maß gefunden werden, das trotz aller kognitiven Mühen nicht wird vermeiden können, auch ungerecht zu sein. Insbesondere gilt es jedoch, die Verschiedenheit in einer ganz bestimmten Hinsicht zu achten: Ein universalmenschlicher Humanismus mit seiner ausschließlich egalitären Orientierung droht stets, in eine *gleichheitsorientierte Moral des Wegsehens* umzuschlagen. So vermag „die Moralepistemologie des Universalismus“, wie Kersting sehr energisch ausführt, durchaus „die Innenarchitektur des Jedermannstandpunkts zu bestimmen, mit ihr ist aber nicht zu ermitteln, was die jeweils besonderen Verpflichtungen beinhalten und wen sie wem gegenüber binden. Wird Ungleiches aber nun gleich behandelt, dann wird dieser ganze Bereich der besonderen Verpflichtungen eingeebnet. Verbunden ist damit nicht, wie die Universalisten gern glauben machen, eine Steigerung des moralischen Anspruchs an die Individuen sondern eine Minderung des moralischen Anspruchs. Man kann alle besonderen Verpflichtungen verletzen, ohne sich einer einzigen moralisch unzulässigen Handlung im universalistischen Sinne schuldig machen zu müssen. Wenn man seinen lebensweltlichen Beziehungspartnern das vorenthält, was das Ihrige ist, was wir ihnen schulden, weil wir mit ihnen in dieser ganz besonderen Beziehung stehen, muss man ihnen nicht auch das nehmen, was wir als Menschen ihnen als Menschen schuldig sind. Die Verletzung besonderer Beziehungspflichten impliziert nicht Menschenrechtswidrigkeit. Die Verletzung der Ungleich-Ungleich-Regel läuft also auf eine ethische Verarmung des menschlichen Lebens, auf eine ethische Verwahrlosung der Individuen, auf eklatante ethische Unterforderung hinaus. Der sich

¹⁴⁶ Geert-Lueke Lueken, „Relativität ohne Relativismus? Amerikanischer Pragmatismus und die Überwindung irreführender Alternativen“, in: Horst Steinmann u. Andreas Georg Scherer (Hg.), *Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements*, Frankfurt a.M. 1998, S. 292.

verabsolutierende menschenrechtliche Egalitarismus ist eine Discount-Moral für Migranten; er definiert den normativen Minimalismus für einander völlig Fremde.“¹⁴⁷

Etwas weniger spektakulär und polemisch formuliert, lassen sich die vorangegangenen Überlegungen zum Gleichheitsgebot folgendermaßen zusammenfassen. (a) Gleichheit bleibt, um überhaupt sinnvoll verwendet werden zu können, auf Verschiedenheit angewiesen; als kontrafaktische Unterstellung ist sie deshalb nicht in dem Sinne zu verstehen, daß sie die realen Bedingungen aufhebt, die sie praktisch motivieren und orientieren. Sie ist allenfalls kontrafaktisch in dem Sinne zu verstehen, dass sie, indem sie regulierend oder korrigierend zur Anwendung kommt, immer auch, und zwar im konkreten Fall und im spezifischen Kontext, falsch sein kann. Dieser Punkt, von dem auch die weiteren abhängen, wird im nächsten Abschnitt eingehender erörtert. (b) Gleichheit führt theoretisch wie praktisch zu einem Ausschluss; als normative Forderung ist sie deshalb nicht in dem Sinne zu verstehen, dass sie in den konkreten Bedingungen einer Lebensform ideale Verständigungs- oder Verteilungsverhältnisse antizipiert. Sie ist allenfalls normativ in dem Sinne zu verstehen, dass sie, wenn sie nicht gerade als ‘geschlossene Form’ fungiert, immer nur kontextabhängig und fallspezifisch, und dort als begründete Zumutung gilt. Dieser Punkt verweist (c) auf die Frage der Angemessenheit: Gleichheit bedarf der kritischen Reflexion; als abstrakte Verhältnisbestimmung, so der Kantische Vorbehalt, ist sie deshalb nicht in dem Sinne zu verstehen, dass sie zugleich schon unbedingt gültige Wertverhältnisse definiert. Sie ist allenfalls abstrakt in dem Sinne zu verstehen, dass sie auf ein konkretes Allgemeines bezogen ist, in Bezug auf das sowohl die komparative Verschiedenheit als auch die abstrakte Gleichheit überhaupt zur Geltung kommen. (d) Gleichheit darf schließlich, so war der andere Vorbehalt Kants zu verstehen, nicht zu einem kognitivistischen Selbstmissverständnis führen; es gibt, wenigstens in praktischen Fragen, keine letzte Gewissheit.

4.3 Jenseits der Gleichheit

Trotz der genannten Einschränkungen gibt die Gleichheit wenigstens in einem Fall einen durchaus wichtigen Anhalt. Dabei kann sogar, wie etwa bei Ernst Tugendhat, von

¹⁴⁷ Wolfgang Kersting, „Pluralismus und soziale Einheit“, a.a.O., S. 494f.

einem „Primat der Gleichheit“ die Rede sein, insofern sie nämlich immer dann vorrangig und uneingeschränkt gilt, wenn nicht Gründe, etwa besondere Verdienste oder Bedürftigkeiten, gegen sie sprechen: „Wenn es keinen guten Grund für eine Ungleichverteilung gibt, ist die gleiche Verteilung die gerechte.“¹⁴⁸ Für Tugendhat bleibt die übergreifende und durchgängige Form der Gleichheit eine Art ‘geschlossene Form’, denn alle einschränkenden Gründe verweisen „notwendigerweise auf die Gleichheit [zurück], da sie Gründe dafür sind, warum die gerechte Verteilung nicht gleich sein kann.“¹⁴⁹ Das immerhin scheint ein plausibles Votum für die Gleichheit zu sein. Bei näherer Prüfung jedoch zeigt sich, dass damit weder das erste noch das letzte Wort in Sachen Gerechtigkeit gesprochen, als vielmehr eine Art Faustregel formuliert ist. Sie gilt immer dann vorrangig und uneingeschränkt, wenn kein oder nur vernachlässigbar wenig Wissen über die Situation vorliegt, in der gerecht verteilt werden soll. Dies läßt sich an dem, auch von Tugendhat bemühten, Beispiel des Kuchenteilens noch einmal erläutern: Soll ein Kuchen an zehn Personen aufgeteilt werden, dann kommt gerechterweise jeder Person ein Zehntel zu, doch *nur unter der Voraussetzung*, wie Harry Frankfurt zu Recht geltend macht, dass der Verteilende „*weder* einen besonderen Grund dafür hat, den Kuchen in gleiche Stücke zu teilen, *noch* einen besonderen Grund dafür besitzt, ihn in ungleiche Stücke zu teilen. Die Situation ist, in anderen Worten, eine, in der er nicht weiß, ob die Personen, unter denen der Kuchen aufzuteilen ist, *entweder* in einem Sinne gleich sind, der eine Gleichverteilung rechtfertigt, *oder* sich in einer Hinsicht unterscheiden, die es rechtfertigen würde, ihnen ungleiche Teile zu geben. Er besitzt überhaupt keine relevanten Informationen über die Personen.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ Ernst Tugendhat, „Gleichheit und Universalität in der Moral“, in: Marcus Willaschek (Hg.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit*, Münster 1998, S. 12. Vgl. ders., *Vorlesung über Ethik*, a.a.O., S. 373f. – Eine ähnliche Position vertritt übrigens schon Isaiah Berlin, „Equality as an Ideal“ (1955/56), in: Frederick Olafson (Hg.), *Justice and Social Policy*, New York 1961.

¹⁴⁹ Ernst Tugendhat, „Gleichheit und Universalität in der Moral“, a.a.O., S. 13.

¹⁵⁰ Harry Frankfurt, „Gleichheit und Achtung“ (1997), in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 47/1, Berlin 1999, S. 9. – Wie sich im folgenden zeigen soll, erweisen sich Frankfurts Überlegungen zur Gleichheit und Gerechtigkeit im Unterschied zu denen Tugendhats sowohl in prinzipieller als auch in praktischer Hinsicht deutlich problembewußter. Tugendhat beantwortet (wie auch in seinem *Dialog in Leticia*, Frankfurt a.M. 1997, S. 142f) die drängende Frage nach der ‘gerechten Ungleichheit’ nur unzureichend. Kritisch dazu erläutert Herlinde Pauer-Studer, *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlin 1996, nicht nur eine Reihe von Ergänzungen zur kognitivistisch verkürzten Moral, etwa im Sinne der „Integration affektiver Werte“ (S. 109), sondern verweist auf die Unverzichtbarkeit der parteiischen und affektiven Begründung moralischer Forderungen:

Dieses Beispiel zeigt: Wenn die Menge der relevanten Informationen über jede einzelne Person *gleich* ist, nämlich *Null*, dann erscheint es nur gerecht, auch *gleich* zu verteilen. Ein nicht-relevantes, also unspezifisches Wissen ist ein Grund für die Gleichbehandlung. An diesem, buchstäblich, informationellen Nullpunkt mag die praktizierte Gleichheit *per se* gerecht sein und als unbedingter Wert gelten. Zur *Begründung* der Gleichheit als *dem* Prinzip der Gerechtigkeit reicht das jedoch nicht, denn zumeist steht die Forderung nach gerechter Verteilung oder Behandlung schon unter konkreten Bedingungen und in konkreten Bezügen. Dabei ist auch das jeweilige Wissen über die anderen Personen ebenso verschieden wie, und das bedingt einander, die Ausstattung und Ansprüche dieser Personen verschieden sind. Zur gerechten Beurteilung bedürfen diese Verschiedenheiten deshalb eines *unparteilichen Standpunktes*, gegenüber dem sie vor jeder eingehenden Prüfung *als gleichberechtigt* zu gelten haben. Aus der formalen Gleichberechtigung verschiedener Anliegen folgt allerdings nicht schon ihre ausführliche und angemessene Prüfung, sondern nur, dass sie ausnahmslos und vorbehaltlos in gleicher Weise berücksichtigt, also mit den gleichen Prüfungskriterien und dem gleichen Prüfungsaufwand behandelt werden. In der Tat erbringt diese Gleichbehandlung nicht zwingend eine gerechte Entscheidung, vielmehr beschreibt sie nur eine *Maxime der Informationsbeschaffung*, bei der überdies nicht ganz klar ist, warum sie auf die Gleichheit rekurriert. So lässt sich der Satz, dass jede Person das *gleiche* Anrecht hat, ihr Anliegen vorzutragen und angehört zu werden, auch so formulieren, dass *alle* Personen das Anrecht auf angemessene Behandlung und Achtung ihres jeweiligen Anliegens haben. Eigentlich fügt die Gleichheit der Allgemeinheit nichts Wesentliches hinzu, im Gegenteil, sie verwirrt nur, insoweit sie auf dieser *basalen Ebene* bereits ein gerechtes Verfahren suggeriert.¹⁵¹

Sie „dürfen nicht dahingehend abgeschnitten werden, daß etwas gut und richtig ist, weil es der ‘unparteiliche Beurteiler’ gutheißt“ (S. 269).

¹⁵¹ Prekär wird die durchgängige Verwendung des Begriffs der Gleichheit vor allem dann, wenn auf diesem Wege von der deskriptiven auf die präskriptive Gleichheit (fehl)geschlossen werden soll. Aus der formal bestimmten Gleichheit folgt rein gar nichts für die Gerechtigkeit; die Aussage ‘alle Menschen sind *gleich*’ ist in einem ethisch-moralischen Sinne belanglos. Das gilt überdies auch für die inhaltlich bestimmte Gleichheit, etwa die Aussage ‘alle Menschen sind in der Hinsicht *gleich*, daß sie psychophysische Einheiten und lebendige Organismen sind, Bedürfnisse haben, Denken können etc.’ Die hier postulierte Gleichheit geht immer auf einen Vergleich zurück, der nur aufgrund der allgemeinen Aussage ‘*alle* Menschen sind und bleiben trotz verschiedener Hinsichten Menschen’ möglich ist. Die Allgemeinheit beruht weder nur auf Gleichheit noch nur auf Verschiedenheit; die Aussage ‘alle Menschen sind *gleich*’ ist genauso möglich (und informativ) wie ‘alle Menschen sind verschieden’. Kurzum: Im

Um nicht falsch verstanden zu werden: Wenn auf der basalen Ebene der Kenntnisnahme die Informationen nicht in gleicher Weise eingeholt, einige Anliegen also übergangen oder weniger ernst genommen werden, dann ist das in der Tat ungerecht. Umgekehrt ist es aber auch nicht gerecht, wenn auf dieser Ebene jede der Personen in exakt der gleichen Weise behandelt wird, und zwar deswegen, weil ihre verschiedenen Anliegen auf jeweils verschiedene Weise schwer oder leicht zugänglich, schwer oder leicht verständlich sind, und also die jeweilige Kenntnisnahme entsprechend mehr oder weniger aufwendig ausfallen muss.¹⁵² Die hier Gleichberechtigung genannte *Berechtigung aller* erfordert zumeist eine ungleiche Behandlung; beides gehört zusammen, wenn es denn gerecht zugehen soll, und verweist auf ein Drittes, nämlich die *Angemessenheit* des Urteils. Auf der Grundlage der Unparteilichkeit muss es angemessen sowohl hinsichtlich des unparteiischen Standpunktes und seines *allgemeinen* Anspruches sein, insofern nicht der Verdacht der einseitigen Parteilichkeit aufkommen darf, als auch hinsichtlich der vorliegenden Fälle und ihren jeweils *einzelnen* Ansprüchen, insofern nicht der Eindruck einer verächtlichen Gleichgültigkeit entstehen darf. Hierbei ist ein Abwägen gefordert, das weder auf ein Prinzip der Gleichheit noch auf ein Prinzip der Ungleichheit zurückgeht. Vielmehr kommt es auf praktische Urteilskraft oder, wie schon erwähnt, auf kritische Reflexion und adäquate Prüfung an. Derlei hat mit der Gleichheit nur dem Worte nach, nur in einem besonderen Sinne zu tun, insofern nämlich, als es dabei um den *Vergleich* und *Abgleich* verschiedener Hinsichten geht. Aus der formalen Gleichheit jedenfalls folgt genauso wenig wie aus formaler Ungleichheit: Beide beschreiben die formale Eigenschaft einer Beziehung zwischen zwei Sachverhalten oder Dingen, besagen jedoch nichts über die Wünschbarkeit oder den Wert eines dieser Dinge. Vielmehr ist zu beachten, dass verschiedene Sachverhalte auch auf jeweils verschiedene Weise begründet und verschiedene Gründe wiederum auf jeweils unterschiedliche Weise wert- oder gehaltvoll sind.¹⁵³

Zusammenhang des gerechten Urteils eröffnet die Allgemeinheit erst die Frage nach Gleichheit und Verschiedenheit. Um sie zu beantworten, bedarf es jeweils der Begründung.

¹⁵² Vgl. Harry Frankfurt, „Gleichheit und Achtung“, a.a.O., S. 6, Anm.

¹⁵³ Sollten etwa einem Hummer- und Champagnerliebhaber, der für seine Vorlieben nichts kann, weil er von Kind auf nichts anderes kennen gelernt hat, im Namen der Gleichberechtigung seine luxuriösen Ansprüche subventioniert werden?

Entsprechend resümiert auch Frankfurt, dass ein Gleichheitspostulat nicht schon um seiner selbst willen wertvoll ist: „Wenn das Streben nach Gleichheit moralisch geboten ist, dann deshalb, weil dadurch ein anderer Wert gefördert wird, und nicht weil Gleichheit als solche moralisch erstrebenswert ist.“¹⁵⁴ Ressourcengleichheit, Wohlfahrtsgleichheit, Chancengleichheit, Rechtsgleichheit, gleiche Achtung oder Rücksicht – all dies sind Formen der Gleichheit, die nicht aufgrund ihrer formalen Gleichheit schon intrinsisch gerecht sind. So können Personen, die bedeutend schlechter gestellt sind als andere, dennoch sehr gut gestellt sein. Weniger zu besitzen als andere ist in der Tat mit dem Besitz einer ganzen Menge vereinbar. Schlechter als andere abzuschneiden, impliziert noch lange nicht, insgesamt schlecht abzuschneiden. Es ist immer möglich, mehr noch, durchaus wahrscheinlich, dass Personen mit ‘minderwertigeren’ Lebens- und Zukunftsaussichten dennoch gute Aussichten haben, jedenfalls gut genug, um ein Leben zu führen, das von sensiblen und auch rationalen Menschen nicht nur als zutiefst befriedigend empfunden wird, sondern tatsächlich auch wertvolle Elemente enthält. Erst unterhalb der Grenze zu einem menschenwürdigen Leben wird das ‘Minderwertige’ überhaupt zu einer Frage der Gerechtigkeit. Allerdings nicht aus Gründen eklatanter Ungleichheit: Wenn ein Mensch nicht an Hunger leiden soll, dann nicht, weil andere Menschen es auch nicht tun, sondern weil Hunger-leiden-müssen für *alle* Menschen schrecklich ist. Zwar kann die allgemeine Aussage, dass *alle* Menschen zu essen, Obdach oder, bei Schmerzen, Medizin haben sollen, umformuliert werden zu der Aussage, dass jeder Mensch in *gleicher* Weise das Anrecht auf Nahrung, Obdach und Medizin hat. Doch fügt auch hier die Gleichheit der Allgemeinheit nichts Wesentliches hinzu.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Ebd. S. 4. – Frankfurt deutet hier indirekt auf die in den 70er und 80er Jahren einflussreichen Vertreter der politischen Philosophie hin (John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen oder Thomas Nagel), für die es außer Frage stand, dass Gerechtigkeit als Gleichheit zu verstehen ist; strittig war allenfalls, wie diese Gleichheit näher zu bestimmen ist, etwa als ‘equality of welfare’, ‘equality of resources’, ‘equality of opportunity’, ‘equality of capability’ etc. Von dieser *internen* ‘Equality-of-What-Debatte’ unterscheidet sich der *externe* Gesichtspunkt Frankfurts (aber auch Michael Walzers oder Joseph Raz), der fragt, warum Gerechtigkeit überhaupt als Gleichheit verstanden werden soll. Zu der erwähnten Debatte und der Unterscheidung zwischen ‘intern’ und ‘extern’ vgl. John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Mass. 1996, und Louis Pojman, „On Equal Human Worth. A Critique of Contemporary Egalitarianism“, in: ders. u. Robert Westmoreland (Hg.), *Equality. Selected Readings*, New York/Oxford 1997.

¹⁵⁵ Vgl. Ronald Dworkin, „Why Liberals Should Care about Equality?“ in: ders., *A Matter of Principle*, Cambridge 1983. Dworkin verweist hier (S. 208) auf die ungerechten und elenden Verhältnisse, in denen Menschen aufgrund von Armut und Arbeitslosigkeit leben müssen; doch anders als er meint, *begründet* dieser Verweis nicht die Gleichverteilung vorhandener Ressourcen. Armut und Arbeitslosigkeit sind zweifellos schlimm und, wo Ressourcen zu ihrer Beseitigung verfügbar sind, auch zu beseitigen. Nur folgt aus dem Umstand, dass eine vorliegende Ungleichverteilung ungerecht ist, nicht schon, dass Gleichheit als

Die Formulierung des Gleichheitsgebots hat allenfalls, wie Joseph Raz erläutert, die Funktion eines „closure principles“ und unterstreicht in dieser Funktion nicht nur das allgemeine Menschsein als die einzig relevante Grundlage für den Anspruch aller Menschen auf ein menschenwürdiges Leben, sondern ebenso die Unteilbarkeit eines Menschen und seinesgleichen in Personen erster und zweiter Klasse.¹⁵⁶ Vor diesem Hintergrund erweist sich der „Anspruch des Egalitaristen“, so Frankfurt, als „abgeleitet. Er findet seine Bedeutung in den grundlegenden Anforderungen der Achtung und der Unparteilichkeit. Das Gebot, allen Menschen dieselben Ansprüche einzuräumen, ist ursächlich durch die moralisch bedeutsame Annahme gegeben, dass deren gemeinsames Menschsein mit Unparteilichkeit zu begegnen ist. Es hat sein Fundament nicht in der angeblich moralischen Bedeutung von Gleichheit als einem eigenständigen Ziel.“¹⁵⁷ Mit dieser Zurechtweisung spricht Frankfurt der in Fragen der Gerechtigkeit üblichen egalitären Ausrichtung schlichtweg den Rang ab. Im Unterschied dazu bedeutet für ihn die Unparteilichkeit eine größtmögliche Entsprechung zum (all)gemeinsamen Menschsein, insofern sie vermittels des besonderen, also vergleichenden und begründenden Urteils versucht, dem einzelnen Fall gerecht zu werden. Zur Unparteilichkeit gehört demnach die kritische Reflexion und adäquate Prüfung verschiedener Hinsichten. Eben dies kann als ein wesentlicher Aspekt von Urteilskraft und damit auch von *Rationalität* verstanden werden: Relevantes wird mit Irrelevantem verglichen und unter Angabe von Gründen unterschieden. Aus der Achtung kann dadurch eine gut begründete, also eingehende und angemessene, Haltung entstehen, die auch in einem ethisch-moralischen Sinne gerecht ist. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass *Irrationalität* als solche immer schon unachtsam, unangemessen und damit auch ungerecht wäre: „Wenn die Annahme einer bestimmten Überzeugung oder das Besitzen eines bestimmten Habitus den Anforderungen der Rationalität zuwiderläuft, ist damit nicht zugleich gemeint, dass ein moralischer Imperativ verletzt wurde. Menschen, die falsch urteilen, sind sicher nicht allein deshalb moralisch schuldig. Das

Prinzip der Gerechtigkeit zu gelten hat; umgekehrt bedeutet die Ungleichverteilung von Ressourcen nicht *per se* schon Ungerechtigkeit. Vgl. in diesem Sinne die Kritik von Harry Frankfurt, „Equality as a Moral Ideal“ (1987), in: Louis Pojman u. Robert Westmoreland (Hg.), *Equality. Selected Readings*, a.a.O.

¹⁵⁶ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, S. 220.

¹⁵⁷ Harry Frankfurt, „Gleichheit und Achtung“, a.a.O., S. 9.

Nichtentgegenbringen von Achtung muß also über die Verletzung der Rationalität hinaus eine unmittelbarere und speziellere moralische Bedeutung haben.“¹⁵⁸

Der Mangel an Achtung gegenüber einem anderen Menschen besteht vielmehr darin, dass elementaren Eigenschaften seiner Person keine Aufmerksamkeit zuteil wird und dass entsprechend das Urteil über ihn nicht gut, also weder eingehend noch angemessen begründet ist. Mangelnde Achtung, und dazu kann auch die Missachtung der so genannten irrationalen Dimension, des gesamten Sets aus sozialen Affekten und Loyalitäten, gehören, behandelt einen anderen Menschen so, als sei er gar nicht wirklich, als würde seine Existenz grundsätzlich in Frage gestellt, mindestens aber die Relevanz eines wesentlichen Aspektes seiner Person ignoriert. Das kann in der Folge ein mehr oder weniger latentes Gefühl der Angst, der Scham oder der Demütigung bewirken. Nicht ernst genommen zu werden, nicht oder nur wenig zu zählen, nicht oder nur unzureichend gehört zu werden, nicht oder nur unvollkommen der eigenen Anwesenheit und dem eigenen Anliegen Geltung zu verschaffen – all diese Formen der *Diskriminierung* können erheblich verstörend oder gar zerstörend wirken. Freilich weckt all dies auch den Ruf nach Gerechtigkeit, selbst wenn damit ein so ungestümes wie rücksichtsloses ‘Lasst Gerechtigkeit widerfahren, auch wenn die Welt darüber zugrunde geht!’ verbunden ist. Ein solches Verlangen mag in wenig berechenbarer Weise aus dem unerträglichen Leiden entstanden sein, vielleicht auch nur aus Selbstmitleid. Jedoch ist die verlangte Wiedergutmachung, die Gleiches mit Gleichem vergelten will, oder, in minder schweren Fällen, die geforderte Gleichbehandlung wenn schon nicht selbstzerstörerisch, so doch allemal irreführend: *Die Forderung nach Gleichheit besitzt eine ganz andere Bedeutung als die Forderung nach mehr Achtung*, um die es hier erstmalig geht.

Ob es sich nun um Ressourcen, Wohlfahrt, Chancen, Rechte, Rücksichten und dergleichen mehr handelt, es geht bei der Gleichheit immer nur darum, ob jemand gleich viel davon hat wie andere. Demgegenüber bedeutet, einem Menschen Achtung entgegenzubringen, sich auf Aspekte seines jeweiligen Charakters und seiner jeweiligen Umstände einzulassen. Achtung ist persönlich; im Verlangen nach Gleichheit liegt keine Bestätigung der Person. Es läuft immer Gefahr, „Menschen von sich selbst zu

¹⁵⁸ Ebd., S. 10.

entfremden. Es verleitet sie dazu, ihre Projekte in Begriffen zu definieren, die nicht durch die spezifischen Anforderungen des eigenen Wesens und der eigenen Umstände geprägt sind. Es hält tendenziell von der Einsicht fern, dass wahrhaft authentische Projekte solche sind, die ihren Ursprung im Charakter des eigenen Lebens haben und nicht solche, die ihnen durch die Bedingungen, unter denen andere kontingenterweise leben, aufgezwungen werden.“¹⁵⁹ Damit ist keineswegs bestritten, dass es gegebenenfalls genau die Wiedergutmachung oder irgendeine andere Form der Gleichbehandlung ist, die einem Anliegen Gerechtigkeit widerfahren lässt; dies kann, muss aber nicht der Fall sein. So wird ja auch ein Mord oder irgendeine andere Quälerei nicht dadurch besser, dass sie Gleiches mit Gleichem vergilt, oder dadurch gerecht, dass sie an einem anderen, an mehreren oder, in größtmöglicher Gleichverteilung, an allen Menschen, den Ausführenden eingeschlossen, verübt wird; eine komplex zu begründende Ausnahme wäre hier allenfalls der Tyrannenmord. Doch um ein unblutigeres Beispiel von Joel Feinberg zu bemühen: Wenn ein Vater sein Erbe zu gleichen Teilen seinem einzigen Sohn und irgendeinem anderen Jungen aus dem Dorf vermachen will, dann ist dies offenkundig nicht gerecht; mehr noch, wird er diese Gleichbehandlung auch begründen müssen, weil er gegen die verwandtschaftlich bezogene Erbschaftstradition verstößt. Es kann immer sein, dass auch die Gleichverteilung einer Begründung bedarf, sobald Formen der sozialen Verbindlichkeit und Zugehörigkeit im Spiel sind. Gerade hier gibt es keine „presumption in favor of equal treatment.“¹⁶⁰

Vor diesem Hintergrund mag deutlich werden, warum auch Tugendhat Gründe braucht, sobald er seinen Kuchen gleich verteilen will: Hat er sich einmal zur Gleichverteilung des Kuchens an seine Kinder entschlossen, dann muss er dies begründen, wenn sich herausstellt, dass er die verschiedenen Fähigkeiten und Bedürfnisse der Kinder übergeht, etwa weil sie unterschiedlich alt oder hungrig sind. Eine Gleichverteilung und -behandlung könnte immerhin mit einer erzieherischen Maßnahme à la ‘Gegessen wird, was auf den Tisch kommt’ oder ‘Ich hab dich genauso lieb wie deine Geschwister’

¹⁵⁹ Ebd., S. 11.

¹⁶⁰ So Joel Feinberg, „Social Justice“, in: ders., *Social Philosophy*, New Jersey 1973, S. 101. Der Verweis auf die Erbschaftstraditionen bedeutet allerdings nicht, dass traditionelle Formen der Ungleichbehandlung in jedem Fall gerecht oder schicksalsergeben hinzunehmen sind. Gleichwohl gibt es hier gewisse Grenzen, wenn eine familial strukturierte Regelung von Erbschaftsangelegenheiten wegen ihrer offenkundigen

begründet werden. Solche Begründungen können in Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Kinder durchaus angemessen sein, wenn das auf den Versuch hinauslaufen soll, den noch nicht ausgebildeten, aber schon erkennbaren Fähigkeiten und Bedürfnissen der Kinder gerecht werden. Doch könnte dies ebenso zur Überforderung führen und würde insofern den jeweiligen Ansprüchen kaum gerecht. Mit anderen Worten, eine soziale Praxis, die sich ausschließlich einem egalitären Prinzip der Gerechtigkeit verpflichtet, droht in eine Schieflage zu geraten; sie wird blind für die ‘feinen Unterschiede’ im Sozialen. Um das Beispiel des Kuchenteilens ein letztes Mal zu bemühen: Die ‘Gesetze’ der Gastfreundschaft und Höflichkeit gebieten geradezu die Bevorzugung, und so bekommt der Gast das ansehnlichste oder größte Stück des Kuchens, wenigstens aber wird ihm das Recht der ersten Wahl eingeräumt. Eine solche Ungleichbehandlung versucht nicht zuletzt, dem Gast, seiner Fremdheit und Eigenart gerecht zu werden, ihm also Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem sie ihm die Gelegenheit bietet, das ihm Gemäße, das Seinige sich zukommen zu lassen. Anders als Frankfurt hier vielleicht annehmen würde, liegt einer solchen Geste der Gastfreundschaft kein blankes Nichtwissen zugrunde, denn sie ist schon die (gegebenenfalls vage) Interpretation einer durch Fremdheit aus- oder vorgezeichneten Situation. Sie bedeutet aber eine einseitig Vorleistung, obwohl es *keinen eindeutig begründbaren* Anlaß zu der Hoffnung gibt, ob sie tatsächlich gelingt und ob ihr dafür jemals Gleiches vergolten wird.¹⁶¹

Angesichts der partikular auftretenden und kontextuell bedeutsamen Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen kann *sowohl* die Gleichbehandlung *als auch* die Ungleichbehandlung eine Maxime der Gerechtigkeit sein. Wenn das aber so ist, dann stellt sich umso mehr die Frage, worauf der emotionale *appeal*, die rhetorische Kraft des Gleichheitsgebots eigentlich beruht. Sie beruht vor allem auf zwei Verwechslungen. So wird zum einen, im Falle elementarer menschlicher Bedürfnisse wie den bereits erwähnten Nahrung, Obdach, Medizin etc., die Gleichheit mit der Allgemeinheit verwechselt. Zum anderen wird, im Falle der bereits erwähnten Diskriminierung, die

(ungerechten?) Bevorzugung der Familienmitglieder zur Abschaffung der Institution Familie führen soll, diese Abschaffung jedoch elementare Bedürfnisse der Eltern und Kinder missachtet.

¹⁶¹ Vgl. dazu immer noch einschlägig Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (1925), Frankfurt a.M. 1968, insb. S. 157ff. – Ein ausführliche Erörterung findet sich überdies bei Hans Dieter Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994, insb. S. 55ff.

Gleichheit mit der Achtung verwechselt: Die willkürliche Zurücksetzung verstößt vordergründig gegen das Gebot der Gleichbehandlung, missachtet aber in erster Linie die individuelle Würde eines Menschen.¹⁶² Das gilt neben der Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht, Religion oder Behinderung übrigens auch für die Diskriminierung aufgrund von Talent, Zufall und Klassenzugehörigkeit, um Nagels Kategorien zu nennen, mit denen er sein egalitaristisches Konzept versteht.¹⁶³ Auch sein Grundgedanke, dass kein Mensch aufgrund von Eigenschaften, für die er nichts kann, schlechter als andere gestellt sein darf, kann in die Irre führen, wenn er sich umstandslos „zu einem streng egalitären Gesellschaftsideal hingezogen“¹⁶⁴ fühlt. Das soll abschließend noch einmal gezeigt werden.

Wer Talent hat, jedoch als Gastarbeiter, Lern- oder Körperbehinderter oder als Frau keine angemessenen Gelegenheiten vorfindet, dieses Talent wie andere auch zu entwickeln, fühlt sich zurecht sozial missachtet und insofern auch ungerecht behandelt. Allerdings wird der Vergleich mit anderen und die Erkenntnis offenkundiger Ungleichheit die Einschätzung, ungerecht behandelt zu werden, allenfalls bestätigen, nicht jedoch *in jedem Fall* zwingend begründen. Denn auch hier gilt, dass aus der Koinzidenz von Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht schon die von Gleichheit und Gerechtigkeit folgt. So mag jemand mit geringem Talent diejenigen *beneiden*, deren Talente in besonderer Weise gefördert werden und sogar öffentliche Anerkennung und Berühmtheit erlangen. Warum aber sollte in diesem Fall die offenkundige Ungleichheit zwischen einem sehr talentierten und einem nur mäßig talentierten Sänger ungerecht sein?¹⁶⁵ Und welchen Sinn hätte die Aussage, dass verschiedene Menschen in genau der gleichen Weise talentiert sind? Sie widerspricht immerhin der Wortbedeutung, insofern das Talent einen Menschen in jeweils besonderer Weise heraushebt und auszeichnet.

¹⁶² Vgl. dazu auch Angelika Krebs, „Würde statt Gleichheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 47/2, Berlin 1999, S. 294f.

¹⁶³ Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit...*, a.a.O., S. 144ff; zur Kategorie des ‘Zufalls’ vgl. von dems. auch „Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem“, in: ders., *Über das Leben, die Seele und den Tod. Essays* (1979), Königstein 1984.

¹⁶⁴ Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit...*, a.a.O., S. 91.

¹⁶⁵ Nur am Rande bemerkt: Mit dieser Frage ist der nicht erst seit Nietzsche bekannte, sondern auch schon bei Hume zu findende sozialpsychologische Verdacht gegen den Egalitarismus formuliert, nämlich nichts anderes als sublimierter Neid zu sein. – Mit John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt a.M. 1979, S. 580ff., lässt sich immerhin auch von einem berechtigten und entschuldbaren Neid sprechen, wenn (a) die soziale Umgebung eines Menschen zum Verlust seiner Würde führt, wenn er zudem (b) sein verlorenes oder beschädigtes Selbstwertgefühl bei vielen Gelegenheiten als peinlich und erniedrigend

Ein Talent zu fördern bedeutet, es individuell zu achten und darüber hinaus zu beachten, dass es ganz verschiedene Talente gibt. Es wäre es geradezu ungerecht, immer nur die gleichen Talente, etwa naturwissenschaftliche Begabungen, zu fördern. Schließlich sind die verschiedenen Talente auch nicht unbedingt gleichberechtigt, denn es gibt auch das, gewiss nicht förderungswürdige, Talent zu Mord und Totschlag. Kurzum: Dass jemand Talent hat, ist kaum von uns Menschen zu verantworten; verantwortlich sind wir allerdings dafür, wie wir damit umgehen, und das ist mithin eine Frage der individuellen Achtung, auf die sowohl mit Gleichbehandlung als auch mit Ungleichbehandlung geantwortet werden kann.

Ähnliches gilt auch von einer weiteren Kategorie Nagels, dem Zufall. Ob jemand Glück oder Pech hat bei der Wahl seines Berufs oder Lebenspartners, beim Kauf seiner Eigentumswohnung oder seines Autos, liegt zumeist nicht in der Verantwortung anderer Menschen und kann somit auch nur eingeschränkt zu einer Frage der Gerechtigkeit avancieren. Im Falle des Autokaufs immerhin mag das Auto bereits vor dem Kauf schadhaft gewesen und der Käufer sogar über den tatsächlichen Zustand des Autos getäuscht worden sein. Dann besteht tatsächlich der gerechte Anspruch und das legitime Anrecht auf Entschädigung und Wiedergutmachung – wie etwa auch bei einem Diebstahl oder einem Gewaltverbrechen.¹⁶⁶ Hier wie dort wird zurecht erwartet, dass der entstandene Schaden gleichwertig ersetzt wird und überdies der Verursacher seine ‘gerechte’ Strafe erhält. Dies mag dem Opfer eine Genugtuung sein, und zwar auch für die über den bloß sachlichen Schaden hinausgehenden Einbußen: Ärger, Verunsicherung, Angst, Demütigung etc. Doch hat dies nicht nur und nicht immer mit der angenommenen Gleichwertigkeit des gesamten Schadens und der notwendigen Bestrafung zu tun. Auch hier kann das Gleichheitsgebot verwirren; im Falle einer Vergewaltigung droht es sogar, von der Notwendigkeit abzulenken und als Option geradezu auszuschließen, das Opfer gegebenenfalls intensiv und vor allem

empfinden muss, und wenn ihm schließlich (c) seine gesellschaftliche Lage keine konstruktivere Möglichkeit lässt, als etwas gegen die besseren Verhältnisse der Begünstigten zu haben.

¹⁶⁶ Zu nennen wären auch so unverschuldete Zufälle wie die Arbeitslosigkeit oder eine angeborene Behinderung, aber auch Naturkatastrophen wie Überschwemmungen oder Dürren. Wenn es in der Folge solcher Zufälle zu menschenunwürdigen Zuständen kommt und wenn es menschenmöglich ist, sie zu beseitigen oder wenigstens zu lindern, dann sollte geholfen werden. Das verweist allerdings nicht schon auf das Gleichheitsgebot, es ist weder durch die Gleichberechtigung zu motivieren noch an der Gleichbehandlung orientiert; vielmehr hat es etwas mit der Achtung vor der Würde eines Menschen zu tun.

fachtherapeutisch betreuen zu müssen, ihm also eine achtungs- und würdevolle, ganz und gar besondere sowie angemessene Behandlung entgegenzubringen. Dem Opfer hilft *nicht in jedem Fall* schon der Umstand, dass der Täter im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit bestraft oder ihm gar Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Kurzum: Wenn der erlebte oder erlittene Zufall überhaupt von jemandem zu verantworten ist, dann kann weder die Gleichheit noch die Ungleichheit als situationsunabhängiges Gebot der Gerechtigkeit gelten.¹⁶⁷

Auch bei Nagels nächster Kategorie, der Klasse, sieht es kaum anders aus. Dass jemand wohlbehütet aufwächst, mit höherem Bildungsniveau, mit besserer Gesundheitsversorgung und mit mehr Geld ausgestattet ist, eröffnet in der Regel größere Chancen als bei jemandem, der darüber nicht verfügt. Aber heißt das auch schon, dass alle (Klassen)Unterschiede aufgehoben werden sollen? Schlechte Bildung, kürzeres Leben, Krankheit, Armut und soziales Elend – ganz unabhängig davon, ob sie auf mehr oder weniger direkte Weise durch den Reichtum anderer verursacht werden – sind *per se* ein Übel, weil sie ein würdevolles Leben verhindern. Die Ungleichverteilung der Ressourcen verweist allerdings auf Möglichkeiten, das Elend zu beseitigen, und zwar vor allem dann, wenn sie ein ursächliches Verhältnis zwischen Reichtum und Armut, also eine strukturelle, im gesellschaftlichen System und seiner Ökonomie bedingte Ungerechtigkeit beschreibt. Wie Raz anmerkt, ist die Ungleichheit „an indication that there may be resources which can be used to remedy the situation“.¹⁶⁸ Diese eher heuristische Funktion der Ungleichheit eröffnet dann verschiedene und jeweils zu begründende Verteilungsmaximen. Ein Beispiel: Der Unterschied zwischen dem Einkommen eines Fließbandarbeiters und dem eines Vorstandsvorsitzenden, in der Tat Ausdruck eines Klassenunterschieds, ist nicht in jedem Fall ungerecht, vielmehr wäre es der (strukturell bedingte) Ausschluss von elementaren Standards der Menschenwürde auf Seiten des Arbeiters. Sie gilt es zu achten und ihr ist gegebenenfalls – bis zur ‘Systemfrage’ – Nachdruck zu verleihen, und zwar nicht aus Gründen der Gleichheit,

¹⁶⁷ Vgl. darüber hinaus auch Bernard Williams, „Moralischer Zufall“, in: ders., *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980* (1981), Königstein/Ts. 1984. Williams wendet gegen Nagel (und auch Rawls) grundsätzlich ein, dass situationsinvariante Gebote in praktischer Hinsicht dazu führen, dass am Ende „kein eigenes Leben, außer vielleicht ein kleiner, hygienisch parzellierter Bereich bedeutungsloser Privatheit“ (S. 47) bleibt. Jede Praxis, auch eine, die sich ganz und gar der Gerechtigkeit verpflichtet hat, wird sich weder mit nur einem Prinzip noch überhaupt gegen den Zufall immunisieren können.

¹⁶⁸ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, a.a.O., S. 229.

sondern aus Gründen seines allgemeinen und unteilbaren Menschseins. Das trifft schließlich auch für Nagels letzte Kategorie, die absichtliche und unbegründete Zurückweisung aufgrund von Rasse, Geschlecht, Religion und Behinderung, zu. Sie ist ungerecht, nicht nur weil sie die soziale Zugehörigkeit nicht anerkennt, sondern weil sie sich von der individuellen Würde des Menschen nicht beeindrucken lässt.

Zusammengefasst bedeuten diese Überlegungen zu Nagels Kategorien keine generelle Absage an das egalitäre Ideal, sondern nur, dass weder der Gleichheit noch der Ungleichheit in Fragen der Gerechtigkeit ein Privileg zukommt, und zwar weder auf der basalen Ebene, die üblicherweise der Gleichberechtigung vorbehalten ist, noch auf der materialen Ebene, die gemeinhin der Gleichbehandlung oder -verteilung vorbehalten ist. Wenigstens in den praktischen Konsequenzen, die Nagel aus seinem egalitären Ansatz zieht, sieht er das durchaus ähnlich. So stellt er sich nicht nur die Frage, „ob alternative Ordnungen, die weniger krasse Ungleichheiten dieser Art nach sich ziehen würden, womöglich in anderer Hinsicht anstößiger wären.“¹⁶⁹ Grundsätzlicher gibt er Folgendes zu bedenken: „In das Vernünftige geht in einer Weise Perspektivität ein, die vernünftige Einhelligkeit manchmal auch verunmöglichen kann. Es ist davon auszugehen, dass sich jede der Parteien in solchen Fällen nach dreierlei unterschiedlichen Gründen richtet: nach Gründen (a) egalitärer Unparteilichkeit, (b) persönlicher Interessen und Schuldigkeiten sowie (c) ihrer Rücksichtnahme darauf, was anderen mit Vernunft zugemutet werden kann. Nehmen wir diese drei Arten der Gründe gleichermaßen ernst, kann es sich tatsächlich als unmöglich erweisen, noch eine Lösung auszeichnen zu können, der alle Vernünftigen sich anzunähern hätten.“¹⁷⁰ Insoweit praktische Konflikte, die sich aus verschiedenen, widersprüchlichen oder unvereinbaren Perspektiven ergeben, durch kein Patentrezept der Vernunft oder irgendein anderes Prinzip zu vermeiden sind, erweist sich für die Frage der Gerechtigkeit vor allem die Vermeidung von Willkür als entscheidend. Dies hat in der Tat nicht nur, wie Frankfurt richtig

¹⁶⁹ Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit...*, a.a.O., S. 144; anstößiger in diesem Sinne wäre zum Beispiel ein totalitäres Regime, das (scheinbar) alle Klassenunterschiede aufgehoben, die Entfaltung von (bürgerlich-reaktionären) Talenten verboten oder den Zufall durch eine umfassende (etwa wissenschaftlich-materialistische oder -rassistische) Heilslehre ausgeschaltet hätte.

¹⁷⁰ Ebd., S. 239. – Dass Dilemmata und Konflikte nicht nur erhalten bleiben, sondern statt der blinden Befolgung nur einer Norm der Prüfung und Erörterung mehrerer Lösungen bedürfen, erläutert auch Christoph Menke, „Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten“, in: ders. u. Martin Seel (Hg), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a.M. 1993, S. 210ff.

anmerkt, „mit der Gleichbehandlung der Menschen zu tun. Es geht dabei um die Frage, ob man eine vernünftige Grundlage hat, Menschen so zu behandeln, wie man es tut. Es wäre eine willkürliche Diskriminierung, würde man eine Person mehr berücksichtigen als eine andere, ohne für die Unterscheidung zwischen ihnen eine vernünftige Basis zu besitzen. Ebenso wäre es willkürlich, beide Personen gleich stark zu berücksichtigen, wenn es dafür einen vernünftigen Grund dafür gibt, sie verschieden zu behandeln. Um Willkür zu vermeiden, müssen wir Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandeln. Das ist weder ein egalitärer noch ein inegalitärer Grundsatz.“¹⁷¹

Wenn das aber stimmt, dann bleiben für die unverfängliche Verwendung der Gleichheit als einem Prinzip der Gerechtigkeit weniger Gründe übrig als vielleicht erwartet. In einem starken Sinne wäre hier der von Frankfurt selbst genannte *epistemische* Grund anzuführen: Gleichheit kann immer dann als ein unbedingtes Prinzip der Gerechtigkeit gelten, wenn es kein relevantes Wissen über die vorliegende Situation gibt; sobald ein solches Wissen vorliegt, muss sie nicht nur ihr Privileg verlieren, sondern, wie die Ungleichbehandlung auch, von Fall zu Fall begründet werden. Dabei wird es immer auch um die Begründung und Durchsetzung von Ausschlüssen gehen. Dies führt zu dem von Luhmann angeführten *historischen* und *ökonomischen* Grund: Gleichheit ist die effiziente Antwort auf den grassierenden Gerechtigkeitsbedarf komplexer, zumal moderner Gesellschaften; die ‘geschlossene Form’ des Egalitätsprinzips generiert in einem hohen Maße anpassungsfähige Ein- und Ausschlussreglements. Insoweit die mit der institutionalisierten, insbesondere rechtsförmigen Gleichheit verbundene Exklusion unvermeidlich ist, bedarf es, soviel kann im Rekurs auf Kant gesagt werden, der kritischen Reflexion, der Rücksicht und der Achtung der Verschiedenheit. Dies führt schließlich zu dem von Raz angedeuteten *anthropologischen* und *strategischen* Grund: Gleichheit unterstreicht nachdrücklich das elementare Menschsein, dessen Würde nicht hintergangen werden darf, und macht dieses Postulat anschlussfähig für ein egalitär ausgerichtetes Gerechtigkeitsdispositiv; die Abwesenheit von Gleichheit, also die Ungleichheit, verweist zudem auf Ressourcen zur Vermeidung und Behebung menschenunwürdiger Zustände.

¹⁷¹ Harry Frankfurt, „Gleichheit und Achtung“, a.a.O., S. 6.

So weit, so gut und so schlecht für die Gleichheit. Die drei Gründe zusammengenommen mögen sich in der Tat bescheiden ausnehmen. Abgesehen davon, ergibt sich für die zuletzt angestellten Betrachtungen in wenigstens einer Hinsicht auch eine wesentliche Unklarheit: Woraus soll das *allgemeine Menschsein* eigentlich bestehen? Was genau wäre da zu achten, worauf wäre Rücksicht zu nehmen? Worin liegt die unteilbare Würde des Menschen und wie ist es zu verstehen, sich von ihr beeindrucken zu lassen? Wie ist die hier reklamierte Allgemeinheit zu verstehen, die zugleich universal und individuell gelten soll, also ein konkretes Allgemeines darstellt? Diese Fragen bedürfen einer Antwort, wenn die Würde des Menschen das entscheidende Kriterium für die praktizierte Gerechtigkeit, sei es als Gleich- oder Ungleichbehandlung, sein soll.

Die Antwort scheint unweigerlich auf einen substantiellen, anthropologischen Ansatz hinauszulaufen. In diesem Sinne etwa fordert Martha Nussbaum von einer gerechten Gesellschaft, dass sie zehn elementare menschliche Funktionsweisen bei allen ihren Mitgliedern schützt und fördert: (a) Leben, (b) Gesundheit, Nahrung, Obdach, Ortsveränderung und sexuelle Befriedigung (c) Schmerzlosigkeit, (d) Wahrnehmung, Phantasie, Denken und Bildung, (e) emotionale Bindung, (f) autonome Lebensführung, (g) soziale Zugehörigkeit, (h) Bezug zu anderen Spezies und zur Natur, (i) Humor, Erholung und Spiel, (j) Privatheit.¹⁷² Bei dieser Liste handelt es sich allerdings nicht um eine vollständige Beschreibung der menschlichen Bedürfnisse und Tätigkeiten: „Die Liste läßt gerade aufgrund ihres Aufbaus die Möglichkeit zur vielfachen Spezifizierung aller ihrer Komponenten offen.“¹⁷³ Entscheidend ist ihre nicht-einseitige und ausbaufähige Machart, die gleichwohl beansprucht, ein universales Konzept menschlicher Lebensmöglichkeiten zu sein. Sie ist „genau deshalb eine Liste von potentiellen Fähigkeiten und keine Liste von tatsächlichen Funktionen, weil die Konzeption einen Entscheidungsspielraum offenlassen soll.“¹⁷⁴ Die so verstandenen potentiellen Fähigkeiten beschreiben daher keine faktische oder ideelle Gleichheit der Menschen, als vielmehr ein Allgemeines, das sich bei jedem Einzelnen verschieden ausgeprägt hat. In diesem Sinne treten etwa die Furcht vor dem Tod, die Liebe zum

¹⁷² Vgl. Martha C. Nussbaum, „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 334ff.

¹⁷³ Ebd., S. 341.

Spiel, die Freundschaft oder andere soziale Bindungen nicht in ihrer abstrakt-allgemeinen und vagen Form auf, sondern in ihren kulturellen, spezifischen und historisch reichhaltigen Ausprägungen. Nussbaum vertritt insofern keinen blanken Universalismus: Von ihrem Bekenntnis zu Aristoteles einmal abgesehen, möchte sie wie auch schon Hume aus einer Analyse der Affekte, der Motive, der Lebenssituationen, der Umgangsformen und Handlungsweisen der Menschen, insoweit sie unsere Zustimmung finden oder unsere Abscheu erregen, eine kontextsensible Theorie entwickeln.

Nussbaums Überlegungen zielen auf größtmögliche und doch konkrete Allgemeinheit; etwas paradox formuliert, vertritt sie eine Art empirischen oder historischen Universalismus, mit dem sie einer ausschließlich an rationalen Kriterien oder anders einseitig und entsprechend dürftig orientierten Moraltheorie die Grundlage 'dichter Lebenskontexte' zurückgeben will.¹⁷⁵ Deshalb sind ihre allgemeinen Aussagen über die elementaren Funktionsweisen, zu denen sie auf diesem Wege kommt, keine, die an jedem Ort und zu jeder Zeit möglich gewesen wären. Sie sind vielmehr als das Ergebnis einer Reflexion auf die empirisch und historisch erschlossenen Bedingungen des Menschen zu verstehen. Auf der Grundlage dieser Bedingungen und also mit der gebotenen Offenheit präsentiert Nussbaum schließlich ihre Version der Gerechtigkeit: „Eine Regierung soll nicht dazu angehalten werden, Bürger zu Handlungsweisen zu nötigen, deren Wert als hoch angesehen wird; vielmehr wird sie dazu angehalten, zu garantieren, dass allen Menschen die notwendigen Bedingungen und Ressourcen zur Verfügung stehen, um so handeln zu können. Eine Person, der ausreichend viel Nahrung zur Verfügung steht, kann sich jederzeit zum Fasten entschließen. Eine Person, der die Chance zum sexuellen Selbstausdruck nicht genommen wurde (d.h. die beispielsweise nicht zu einer Klitorisbeschneidung gezwungen wurde), kann sich jederzeit entscheiden, aus persönlichen oder sozialen Gründen auf sexuelle Beziehungen zu verzichten. Menschen denen eine gute Gesundheitsfürsorge zur Verfügung steht, können sich jederzeit entscheiden, ihre Gesundheit zu ruinieren. In diesem Sinne hindert die vorliegende Konzeption die Bürger nicht an der Entscheidung im Hinblick auf diese Funktionen; sie betont vielmehr, *daß ja nur diese Entscheidung den Funktionen ihren*

¹⁷⁴ Ebd., S. 342.

¹⁷⁵ Vgl. zum Begriff des 'historischen Universalismus' Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt a.M. 1995, S. 82. – Zur 'Grundlage dichter Lebenskontexte' vgl. Herlinde Pauer-Studer, „Einleitung“, in: Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt a.M. 1999, S. 14f.

vollen menschlichen Status verleiht.“¹⁷⁶ Mit ihrer letzten Bemerkung räumt Nussbaum allerdings einer der von ihr genannten Funktionen ein Privileg ein, nämlich der autonomen Lebensführung und damit auch der *praktischen Vernunft*.

Das Wozu der menschlichen Funktionen liegt, mit anderen Worten, in der *Freiheit der Entscheidung*. Diese Freiheit ist jedoch, wie Nussbaum sogleich einschränkt, keine reine Spontaneität, „die unabhängig von materiellen und gesellschaftlichen Bedingungen gedeiht. Wenn man sich um die Autonomie kümmert, dann muß man sich auch um die übrige Lebensform kümmern, von der sie gestützt wird, sowie um die materiellen Bedingungen, die es einem ermöglichen, diese Lebensform zu leben.“¹⁷⁷ Das allgemein Menschliche, das gesuchte Allgemeine, dem in seiner nicht zu ermäßigenden praktischen und konkreten Bedingtheit unsere Achtung gebührt, liegt also in der Freiheit. Sie erscheint insofern wie ein *Fluchtpunkt der Gerechtigkeit*. Dies hat nicht zuletzt seinen Grund in einer prinzipiellen Begrenzung, die immer dann auftaucht, wenn es an die keinesfalls nebensächliche Praxis der Gerechtigkeit geht: Zwar ist die mehr oder weniger gehaltvolle materiale Vorstellung darüber, was den Menschen allgemein auszeichnet – worin seine essentiellen Bedürfnisse und woraus seine elementaren Lebensstandards bestehen – in der Tat ein unverzichtbares Kriterium, um die Frage zu beantworten, was ihm im konkreten Falle gerecht wird; doch wird es immer unvermeidlich sein, die Universalgüter, die ein Mensch braucht, um lebenswert existieren zu können, auch zu begrenzen. Da ein Gerechtigkeitskriterium schwach sein muss, um in seiner konkreten Allgemeinheit einen soliden und praktikablen Schwellenwert zu markieren, ist es entscheidend, dass (a) in *elementarer* Hinsicht nur wichtige, für ein glückliches und würdevolles Leben grundlegende Universalgüter berücksichtigt werden, etwa im Sinne der von Nussbaum aufgelisteten Funktionen; dass (b) in *quantitativer* und *qualitativer* Hinsicht wichtige Güter wie etwa Nahrung, Obdach etc. nur in einem gewissen Umfang gebraucht und überdies von anderen wie etwa Delikatessen, Bungee-Jumping etc. unterschieden werden; und dass (c) in *probabilistischer* Hinsicht der Schutz, die Förderung und die Verteilung von Gütern zumeist auf soziale Institutionen angewiesen sind, die sich niemals als für alle

¹⁷⁶ Martha C. Nussbaum, „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit...“, a.a.O., S. 342f; kursiv von mir, C.S.

gleichermaßen zugänglich gestalten lassen und deshalb mit Wahrscheinlichkeiten operieren müssen.¹⁷⁸

Angesichts dieser Begrenzungen stellt sich um so mehr die Frage, wie die Würde und damit auch die Freiheit des Menschen zu wahren ist. Es scheint klar, dass er sich seiner essentiellen Bedürfnisse und seiner elementaren Lebensstandards erst als freies Wesen bewusst wird; erst seine reflexive Distanz und seine praktische Vernunft erlauben ihm, das zu erkennen und dem nachzugehen, was ihm gerechterweise zukommt. Wenn aber die Freiheit als das allgemein Menschliche betrachtet werden muss und in dieser Perspektive wie der Fluchtpunkt der Gerechtigkeit erscheint, dann stellt sich die Frage, wie die Freiheit als *Bedingung* der Gerechtigkeit zu verstehen ist. Es bedarf insofern eines Allgemeinbegriffs der Freiheit.

¹⁷⁷ Ebd., S. 343. Nicht zufällig erwähnt Nussbaum die offenkundige Parallele zu der liberalen Position von Rawls, nur dass ihre „umfassende Sorge um das Geschehen in sämtlichen Lebensbereichen eine bessere Entscheidungshilfe ist als die eingeschränkte Sorge des Liberalen um die Spontaneität allein.“ (Ebd.)

¹⁷⁸ Vgl. Thomas Pogge, „Lebensstandards im Kontext der Gerechtigkeitslehre“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 51, Tübingen 1997, S. 8f. – Erschöpfend wird diese Thema erörtert in der von Martha C. Nussbaum u. Amartya Sen herausgegebenen Aufsatzsammlung *The Quality of Life*, Oxford 1993.

5 Freiheit und Verantwortung

Ein praktisches Verständnis der Gerechtigkeit ist auf Ungleichheit verwiesen, und zwar nicht in dem trivialen oder auch zynischen Sinne, dass sie Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung voraussetzen würde. Vielmehr bleibt sie durch die vielfältigen Loyalitäten und besonderen Kontexte des menschlichen Lebens bedingt. Dabei ist zu beachten, dass sich insbesondere die sozialen Verbindlichkeiten weder aus der Gleichheit noch aus irgendeiner kognitiven Disposition ergeben, sondern in ihr nur reflexiv gebrochen und also überprüft werden, ohne je vollständig distanziert und nivelliert werden zu können. Verbindlichkeiten sind insofern auch *nicht unbedingt* zu erzwingen und *nicht einfach* herzustellen: „Wäre die Erzeugung von *Verbindlichkeit* wirklich dasselbe wie die Erzeugung des *Verbindlichen*, dann wären die Menschen entweder die Subjekte ihrer selbst [...] oder sie wären – da alles gegen die Idee einer menschlichen Selbstschöpfung spricht – normativ völlig ohnmächtig.“¹⁷⁹ Verbindlichkeiten entstehen unter lebensweltlichen Bedingungen und in der Begegnung zwischen Menschen, inmitten ihrer Zugehörigkeiten und Verschiedenheiten. Das bedeutet allerdings nicht schon, dass man sie umstandslos hinnehmen muss. Solange nämlich ihr normativer Gehalt in begründeter Weise verworfen oder anerkannt werden kann, bleibt die Möglichkeit, sie in einem individuellen und freien Sinne in die eigene Verantwortung zu übernehmen. Zwischen dem, was in seiner lebensweltlichen Situierung als Verbindlichkeit vorgefunden werden muß, und dem, was in seiner einsichtigen Begründung als Verbindliches verantwortet werden kann, steht die Reflexivität und mit ihr die *Freiheit* des Menschen.

Das dilemmatische Hin und Her der Gerechtigkeit, ihr ‘Taumel’ zwischen Gleichheit und Verschiedenheit, dieser prekäre Zusammenhang zwischen Egalitärem und Partikularem erscheint fast schon wie ein mit mythischer Kraft ‘delirierender’ Kreislauf oder die schlechte Unendlichkeit eines nur mäßig gelungenen Rechenexempels. Wäre die Gleichheit das einzige oder vorrangige Kriterium der Gerechtigkeit, dann käme ihre Verwirklichung bestenfalls dem allumfassenden Komfort eines Gefängnisses gleich, im

schlechteren und wahrscheinlichen Fall würde es zu totalitären oder indifferenten Gesellschaften führen. Die Forderung nach Gerechtigkeit kann und muss sich in einem kognitiven oder negativen Sinne durchaus auf die Gleichheit berufen, wenn es um Beseitigung von gewalttätiger, erzwungener, unterdrückender oder schlicht rücksichtsloser Ungleichheit geht; sie wird jedoch in einem praktischen oder positiven Sinne auf situative Verschiedenheiten und exklusive Verbindlichkeiten nicht etwa nur Rücksicht zu nehmen haben, als vielmehr angewiesen bleiben. Die Unvermeidlichkeit dieser beiden Hinsichten verwandelt die Gerechtigkeitsforderung, wo sie einmal entstanden ist, zur unendlichen Aufgabe. Niemand wird sich ihr ganz entziehen können, solange er für sich und seine kontextuellen sowie loyalen Verstrickungen *verantwortlich* ist. Das bedeutet allerdings nicht nur, auf vorgefundene Ansprüche in ihrer Verschiedenheit zu antworten, sondern sich ihnen gegenüber auch zu *entscheiden*. Wie ich im folgenden zeigen möchte, führen erst beide Momente, die Verantwortung und die Entscheidung, zu einem vollen Begriff der Freiheit.

Dieser Begriff der Freiheit wird sich kaum als noumenales oder kognitives Faktum behandeln lassen. Er ist weder aus einem unvordenklichen Noumenon (ergo einer zeit- und raumlosen 'Instanz') abzuleiten noch wie auf den Text eines anderswo geschriebenen Drehbuchs (ergo einer bewussten Absicht) zurückzuführen, der in den menschlichen Entscheidungen und Handlungen dann nur noch zur Aufführung kommt. Vielmehr kann von der Freiheit immer nur dann die Rede sein, wenn und insoweit Menschen *handeln*. Kurz und bündig: Nicht das Ego, sondern das Handeln ist transzendental. Der Mensch hat nicht einfach die Gewissheit, eine Quelle der Freiheit zu sein oder zu besitzen. Nicht zuletzt auch in Hinsicht auf die im vorangegangenen Abschnitt erläuterten Vermittlungsprobleme bei den verschiedenen Formen praktizierter Gleichheit schlage ich vor, die Freiheit nicht als ein abstraktes Prinzip zu verstehen. Das bedeutet für die folgenden Erörterungen: Wenn es überhaupt eine Wirklichkeit der Freiheit gibt, so ist sie vorerst nur in den Strukturen des menschlichen Verhaltens und seiner lebensweltlichen Einbindungen zu finden, also unter *beschreibbaren Bedingungen* aufzuweisen, die, jeweils für sich genommen, nicht schon in einem unverbrüchlichen Sinne Freiheit voraussetzen. Dabei möchte ich zuerst ein

¹⁷⁹ Herbert Schnädelbach, „Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer“, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992, S.

Vorverständnis der Freiheit gewinnen und auf dieser Grundlage dann einen *Allgemeinbegriff* der Freiheit entfalten. (1.) Anschließend gehe ich der Frage nach, worin die Freiheit des *Einzelnen* besteht und wie sie von ihm eigentlich zu verstehen ist; dabei werde ich auf Martin Heideggers Daseinsanalyse des menschlichen In-der-Welt-seins eingehen. (2.) Sie wird sich allerdings in einigen wesentlichen Aspekten als problematisch erweisen, weshalb der daseinsanalytische durch einen sprachanalytischen Zugriff vertieft werden soll; dabei nehme ich wichtige Einsichten Ludwig Wittgensteins auf (3.a.), um schließlich das Freiheitsverständnis sowohl in Bezug auf soziale *Regeln* oder Normen (3.b.) als auch in Bezug auf die individuelle *Verantwortung* (3.c.) fassen zu können.

5.1 Die Freiheit des Handelns: Zugang, Möglichkeit, Offenheit

Für gewöhnlich wird beim Begriff der Freiheit zwischen negativer und positiver Freiheit unterschieden. Daraus ergeben sich prinzipiell zwei Varianten des Freiheitsverständnisses. Die eine, negative und eher liberal orientierte findet sich exemplarisch bei Isaiah Berlin. Er begreift das menschlichen Individuum, so wie es tatsächlich mit seinen Wünschen, Leidenschaften, Einstellungen und Werten existiert, als höchste Autorität, die es vor jeder externen Autorität – etwa dem Staat, der Gesellschaft, der Gemeinschaft oder anderen Menschen – zu schützen gilt. Dabei weist Berlin sogar die Idee der Autonomie zurück, weil er sie nur im Sinne einer positiven Freiheitskonzeption, nämlich als Selbstbestimmung und -verwirklichung verstehen will. Die Autonomie, so Berlin weiter, legt einerseits eine Art innere Spaltung der Persönlichkeit nahe, nämlich die zwischen einem rationalen und kontrollierenden Selbst sowie einem empirischen und zumal affektiven Selbst; andererseits legt sie damit eine Art objektive und absolute Wahrheit nahe, die im Namen einer ‘höheren’ rationalen Einsicht das ‘niedrigere’ Selbst der Affekte als den Ort des Irrtums und der Illusionen denunziert. Mit anderen Worten, Berlin möchte das menschliche Individuum auch vor der inneren Unterdrückung bewahrt wissen. Für ihn bleiben schließlich nur zwei Prinzipien der Freiheit übrig, „erstens, daß keine Gewalt, sondern nur Rechte absolute Geltung haben dürfen, dergestalt daß alle Menschen, gleichgültig, welche Macht über sie herrscht, ein unbedingtes Recht haben, unmenschliches Handeln zu verweigern;

zweitens, daß es Grenzen gibt, in denen Menschen unantastbar sind, Grenzen, die nicht künstlich gezogen werden, sondern sich aus Regeln ergeben, die seit so langer Zeit und so allgemein akzeptiert werden, daß [...] es unsinnig wäre zu sagen, irgendein Gericht oder eine souveräne Körperschaft könnte sie durch ein förmliches Verfahren außer Kraft setzen.“¹⁸⁰

Für Berlin führen diese Prinzipien negativer Freiheit zu dem Schluss, die individuelle Freiheit nicht als das einzige Ziel des Menschen anzusetzen: „Das Ausmaß der Freiheit eines Menschen oder eines Volkes, so zu leben, wie sie wollen, muss gegen die Ansprüche vieler anderer Werte abgewogen werden, [...] weil der Respekt vor den Grundsätzen der Gerechtigkeit oder das Gefühl der Beschämung angesichts einer massiv ungleichen Behandlung für die Menschen ebenso fundamental ist wie ihr Wunsch nach Freiheit.“¹⁸¹ Das scheint in der Tat plausibel. Doch sind mit den beiden Prinzipien – der Achtung vor dem Recht und der Menschlichkeit – zugleich zwei externe Autoritäten benannt, die um der allgemeinen Freiheit willen der individuellen Verfügung entzogen bleiben müssen. Offen bleibt nun, wie diese unverzichtbaren Autoritäten ihrerseits Geltung gegenüber dem Individuum beanspruchen sollen. Insbesondere das Recht schöpft seine Legitimität nicht aus sich selbst, sondern muss Formen gelebter Sittlichkeit immer auch voraussetzen. In diesem Sinne hebt Charles Taylor die *positive* Seite der Freiheit heraus: In eher kommunitaristischer Orientierung betont er die konkreten Annerkennungsverhältnisse, in denen sich, und zwar in Abhängigkeit zu äußeren Autoritäten wie der Gemeinschaft oder der öffentlichen Vernunft, die Freiheit bereits verwirklicht hat; dabei kann das „Subjekt [...] in der Frage, ob es selbst frei ist, nicht die letzte Autorität sein, denn es kann nicht die oberste Autorität sein in der Frage, ob seine Bedürfnisse authentisch sind oder nicht“.¹⁸² Andere Menschen, ob Freunde, Feinde, Eltern, Lehrer oder auch völlig Fremde spielen eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung freier Subjektivität, und „dies prinzipiell auszuschließen“, so Taylor, „heißt prinzipiell auszuschließen, daß das Subjekt sich jemals über das, was es wirklich will, irren kann.“¹⁸³ Dieser Einwand scheint nun auch plausibel, doch lässt er seinerseits

¹⁸⁰ Isaiah Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders., *Freiheit. Vier Versuche* (1969), Frankfurt a.M. 1995, S. 248f.

¹⁸¹ Ebd., S. 253.

¹⁸² Charles Taylor, „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (1985), Frankfurt a.M. 1988, S. 125.

¹⁸³ Ebd., S. 135.

unberücksichtigt, dass andere Menschen zwar das Individuum maßgeblich bestimmen, vielleicht sogar erst entstehen lassen, aber bei der Beurteilung seiner Bedürfnisse nicht über das Individuum hinausgehen können.

Die Unterscheidung zwischen dem negativen und dem positiven Begriff der Freiheit wirft also die Frage auf, ob dem menschlichen Individuum die höchste oder letzte Autorität zukommt oder eben nicht. Bei näherem Hinsehen stellt sich allerdings heraus, dass sich, um diese Frage zu beantworten, die genannte Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen der Freiheit als wenig hilfreich erweist. Beide Begriffe setzen einander voraus: Entweder setzt das negative Freisein *von* äußeren wie inneren Hindernissen ein positives Verständnis der Freiheit voraus, um die Hindernisse überhaupt als Beeinträchtigung der eigenen Wirklichkeit begreifen zu können; oder das positive Freisein *zur* Selbstbestimmung und -verwirklichung setzt ein negatives Verständnis der Freiheit voraus, um das Selbst als ein zu erhaltendes Ziel von anderen überhaupt abgrenzen zu können.¹⁸⁴ Vor diesem Hintergrund mag deutlich werden, dass es eines *Vorverständnisses* der Freiheit bedarf, um sie dann in einem negativen wie positiven Sinne näher zu bestimmen. Ohne diese, vielleicht auch nur vage Intuition geriete eine weiterführende Konzeption der Freiheit allemal haltlos. Vor allem wäre eine Freiheit des *nur* Positiven oder *nur* Negativen dem Bereich der von jedem selbst zu übernehmenden Verantwortung oder der verantwortlichen Übernahme eines fremden Anspruchs längst enthoben, so als ob sie im positiven wie im negativen Sinne beliebig darüber verfügen könnte. Die Freiheit ist jedoch kein reiner oder entleerter Dezisionismus. Sie besteht weder nur in der entscheidungs- oder handlungsenthobenen Einsicht noch in der beliebigen oder erhabenen Willkür. Sie ist aber auch nicht als 'Tatsache des Bewusstseins' zu verstehen, deren ursprünglich negative Bestimmung sie aller Sach- oder Naturzwänge enthoben hat und nur auf sich selbst besinnen lässt, um sich dann, warum auch immer, Schritt für Schritt in zunehmender Selbstbestimmung und -verpflichtung zur Autonomie in allgemeinverträglicher Absicht zu positivieren.

Es ist keineswegs zu bestreiten, dass es in einem negativen Sinne die Freiheit *von* der Lebenswelt, der gemeinschaftlichen Enge oder den gesellschaftlichen Zwängen gibt;

genauso wenig kann bezweifelt werden, dass es die positive Freiheit *zur* eigensinnigen Entscheidung, zur willkürlichen Tat oder auch zur verantwortlichen Handlung gibt. Demgegenüber zeigen sich jedoch auch andere, ergänzende und grundlegendere Bedeutungen der Freiheit, die weder als negative Abgrenzung noch als positiver Entwurf zu verstehen sind. Zu nennen wäre hier (a) die *situierte* Freiheit *in* ..., die in einem Gemeinwesen vorgefunden wird, um sich selbst zu bestimmen und zu erhalten ; dieser Begriff der Freiheit verweist darauf, dass es Unwählbarkeiten oder Unverfügbarkeiten gibt, ohne die wir nicht sein könnten, was wir sind, mit denen wir aber, im Unterschied zur abstrakt-individualistischen Freiheit, unsere Handlungsmöglichkeiten nicht nur vervielfältigen oder verfeinern, sondern auch institutionalisieren. In diese Richtung weist auch (b) die *autorisierende* Freiheit *durch* ..., die uns durch ein Gemeinwesen, durch eine Institution, aber auch durch einen anderen Menschen zugestanden wird; dieser Begriff der Freiheit verweist darauf, dass es Grenzen und Bedingungen gibt, ohne die wir überhaupt nicht handeln könnten, mit denen wir uns aber nicht nur von der abstrakten Unendlichkeit der Möglichen entlasten, sondern auch auf die Umstände verlassen. Zu erinnern ist schließlich an (c) die *soziale* Freiheit *mit* ..., die uns zusammen mit anderen verbindet; dieser Begriff der Freiheit verweist darauf, dass Menschen nur in der Vielfalt des Miteinanders frei sind. Ohne die gemeinschaftliche Pluralität des Für- und Gegeneinanderseins wären nicht nur keine ‘freien Assoziationen’, mithin auch keine Überraschungen oder irgendein Neues möglich, sondern stände der abstrakt-vereinzelte Mensch vor seinen abstrakt-unendlichen Möglichkeiten, ohne zu wissen, was er damit eigentlich anfangen soll.

Hinsichtlich der drei zuletzt genannten Begriffe der Freiheit gibt es auch einige etymologische Hinweise. In der griechischen Antike hatte die Freiheit (*eleutheria*) die Bedeutung des Heimischsein. Im Zusammenhang der Versklavung und Verschleppung von Kriegsgefangenen durch die siegreichen Eroberer galten die Sklaven insofern als unfrei, als sie gezwungen waren, in der Fremde und also fern der Heimat zu leben; frei in diesem Sinne ist, wer vollberechtigt in der Heimat leben kann.¹⁸⁵ Zur Etymologie der Freiheit gehören ferner ‘schützen’, ‘schonen’, ‘gern haben’, ‘lieben’, ‘beistehen’ und

¹⁸⁴ Vgl. Maeve Cooke, „Negative Freiheit? Zum Problem eines postmetaphysischen Freiheitsbegriffs“, in: Christoph Menke u. Martin Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber*, Frankfurt a.M. 1993, S. 295f.

¹⁸⁵ Vgl. dazu Dieter Nestle, *Eleutheria. Teil 1: Die Griechen*, Tübingen 1967, S. 135f.

‘günstig sein’.¹⁸⁶ Insbesondere die *situierte* Freiheit gehört in einen heimatschaftlichen Lebensraum, der mit dem ‘günstig sein’ und ‘sich auskennen’, aber auch dem ‘freundschaftlich’ gewogen, ‘geborgen’ oder ‘lieb’ sein näher beschrieben werden kann. Das verweist wiederum auf die *autorisierende* Freiheit durch einen ‘Schutzherren’, einen Familienzusammenhang, eine Gemeinschaft oder, etwas moderner, eine Staats- und Rechtsordnung, aber auch auf die ‘emanzipierende’ Selbstbestimmung des Individuums; diese antiautoritäre Bedeutung der Freiheit geht auf die aus-der-Hand-gebende Entlassung eines jungen Mannes durch seinen Vater zurück und führt zur *negativen* Freiheit der individuellen Ungebundenheit, Unbelastetheit, Unbeengtheit oder Unabhängigkeit. Der Zusammenhang zwischen situierter, autorisierender und negativer Freiheit beschreibt einen Komplex, in dem sich die Freiheit schließlich zu einer gehaltvollen, herkünftig bezogenen Selbstbestimmung oder -verwirklichung *positiviert*. Dies wird freilich nur unter sozialen Bedingungen, also unter den vorgefundenen Bedingungen *sozialer* Freiheit gelingen.

Damit sind allerdings nur erste Hinweise auf die Bedeutung der Freiheit gegeben. Etwas weiter mag die Erfahrung führen, dass es unter den modernen, also säkularen, pluralen und kontingenten Bedingungen unserer lebensweltlichen Praxis zu einer mehrfachen Wiedereinführung der *Notwendigkeit*, einer Notwendigkeit *aus Freiheit* kommt. So besteht (a) für jede Handlungsabsicht angesichts der verschiedenen Möglichkeiten ein Zwang zur Wahl; unsere Entscheidungen haben, in welcher Weise auch immer, auf die sich bietenden Möglichkeiten oder Ansprüche zu antworten, und sie sind gerade nicht frei, diese ganz aus der Welt zu schaffen. Jede Entscheidung, mag sie auch mündig und aufgeklärt sein, droht (b) von der schiereren Fülle der sich ihr bietenden Möglichkeiten paralysiert zu werden; mitunter ist unser individuelles Können der Vielzahl der Wahlerfordernisse kaum gewachsen und daher angehalten, Präferenzen zu bilden, Prioritäten zu bilden, günstige Momente abzuwarten und Grenzen der Zuständigkeit zu ziehen, wenn sich seine Wahlakte nicht gegenseitig aufheben sollen. Um sich (c) tatsächlich zu vollziehen, kann das Handeln immer nur eine Möglichkeit realisieren; es trifft angesichts der verlockenden Angebote eine Festlegung und schränkt insofern auch seine Wahlfreiheit ein, zumindest muss es sich weitere Optionen ‘für später’ aufheben.

¹⁸⁶ Vgl. dazu den *Duden. Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 7, Mannheim/Wien/Zürich 1963, S. 184.

Zugleich eröffnet das Handeln (d) weiterführende und neue Chancen, denen es sich wiederum nicht gänzlich wird entziehen können; zwar entlastet das Neue von den bloß abstrakten Möglichkeiten, jedoch bleibt eine gewisse Aufforderung zum ‘Weitermachen’ ebenso bestehen wie der Konflikt mit den zuvor aufgehobenen, ‘mitgeschleppten’ und ‘vertrösteten’ Möglichkeiten unvermeidlich. Schließlich zieht das Handeln (e) auch Folgen nach sich, die nicht unbedingt in der Handlungsabsicht liegen, sondern unabsehbar sind; die unbeabsichtigten Auswirkungen können zwar auch den ‘Horizont erweitern’ und im guten wie im schlechten Sinne als Erfahrung nützlich sein, jedoch unterlaufen oder schwächen sie auch die anfängliche Absicht.

In der praktischen Verschränkung von bloßer Möglichkeit und Notwendigkeit, so lässt sich schlussfolgern, realisiert sich die Freiheit. Sie steht unaufhebbar unter den endlichen Bedingungen des Handelns. Darin kann durchaus eine negative Einschränkung gesehen oder gar beklagt werden, jedoch zeigt sich in pragmatischer Perspektive das Handeln geradezu als positive Bedingung der Freiheit. So lässt die innige Verbindung zwischen dem Vollzug einer Handlung und ihrer Freiheit eine wichtige Unterscheidung zu, bei der allerdings nicht nur die eine Seite zu betonen ist, dass nämlich eine menschliche Regung deshalb ein Handeln und kein bloßer Vorgang genannt wird, weil sie in Freiheit geschieht. Denn zum anderen gilt genauso, dass von der Freiheit allein deshalb die Rede sein kann, weil sie im Handeln wirklich ist. Nicht nur ist also das Handeln ohne die Freiheit fiktiv, sondern auch die Freiheit ohne das Handeln unreal. Diese Unterscheidung müsste nun dilemmatisch erscheinen, weil sie das Handeln und die Freiheit als einander bedingend, als gegenseitig voraussetzend beschreibt, ohne das eine wie das andere auch nur im Ansatz erklären zu können. Ein *personales* ‘ich handle, weil ich frei bin’ und ein *adverbiales* ‘Ich bin frei, weil ich handle’ besagt in seiner Unvermitteltheit nicht allzu viel; es klingt, wenn nicht gezwungen, so doch etwas zögerlich und zaudernd, als ob der Sprung in die Welt noch bevorstehen würde. Dabei enthält die adverbiale Seite der Unterscheidung bereits den entscheidenden Hinweis: Dass sich die Freiheit nur handelnd verwirklicht, bedeutet nichts anderes, als dass sie immer dann in und mit einer handelnd erschlossenen Umgebung wirklich ist, wenn diese sich als *zugänglich* erweist.

Zugänglichkeit ist die vielleicht grundlegendste, alltäglichste Bedeutung von 'frei', etwa wenn wir davon sprechen, dass ein Platz, ein Weg, ein Stuhl, kurzum: irgendein Ort frei ist.¹⁸⁷ Dabei vollzieht sich das Handeln in einem Zugang, insofern seine Umgebung oder Umwelt als bereits konstituierte, aber nicht vollständig konstituierte erschlossen wird. Ganz im Sinne der von Maurice Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorgeschlagenen Unterscheidung findet die Freiheit ihren 'Ort' zwischen dem bereits Fertigen und dem noch Offenen einer Welt: „In der ersten Hinsicht sind wir von ihr in Anspruch genommen, in der zweiten offen für unendliche Möglichkeiten. Doch diese Analyse bleibt noch abstrakt, denn wir existieren in beiden Verhältnissen *in eins und zumal*. Nie herrscht der Determinismus und nie die absolute Wahl, niemals bin ich bloß Ding und niemals nacktes Bewusstsein. Sogar noch unsere Initiativen, sogar noch von uns selbst gewählte Situationen tragen uns, einmal übernommen, in den Stand der Gnade. Der Entscheidung kommt die Allgemeinheit der 'Rolle' und der Situation zur Hilfe, und in diesem Austausch zwischen der Situation und dem, der sie übernimmt, sind der 'Anteil der Situation' und der 'Anteil der Freiheit' unmöglich voneinander abzugrenzen.“¹⁸⁸ In dieser relativen Unbestimmtheit nimmt das Handeln nicht nur Anteil an der Welt, sondern hat die Welt ebenso Anteil an ihm. Als ein mit der Welt vertrautes und als ein in der Welt besonderes, als *welthaltiges* und zugleich *innerweltliches* verläuft das Handeln in einem *Dazwischen*, es wandelt *innerhalb* einer Differenz und füllt den Spielraum einer *In-Differenz* aus.

Für Merleau-Ponty bewegt sich jede Handlung in einem spannungsvollen Verhältnis. *Zum einen* ist die Welt von den Gesetzen des Sozialen oder der Natur nicht so determiniert, dass sie in einem Akt der 'Einsicht in die Notwendigkeit' nur noch erlitten

¹⁸⁷ Vgl. dazu Günter Figal, „Versuch über die Freiheit. Ontologische Überlegungen in praktischer Absicht“, in: ders., *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 25ff.

¹⁸⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin 1966, S. 514f. Merleau-Ponty fährt mit einem erläuternden Beispiel fort: „Man foltert einen Menschen, um ihn zum Sprechen zu bringen. Weigert er sich, die Namen und Adressen anzugeben, die man ihm entreißen will, so nicht allein auf Grund eines einsamen Entschlusses ohne jede Stütze; er fühlt sich immer noch verbunden mit seinen Kameraden und, noch stets engagiert in ihrem gemeinsamen Kampf, ist er wie unfähig, zu sprechen; oder er hat seit Wochen oder Jahren schon sich in Gedanken auf diese Prüfung vorbereitet und auf sie sein ganzes Sein gesetzt; oder endlich er will, indem er sie besteht, durch die Tat beweisen, was er seit jeher über die Freiheit gedacht und gesagt hat. Dergleichen Motive heben die Freiheit nicht auf, doch bewirken sie wenigstens, daß die Freiheit im Sein nicht ohne Stützpunkt bleibt.“ – Vgl. zu dem Verhältnis zwischen Freiheit und Determinismus auch Matthias Lederer, *Was heißt es, eine Person zu sein?*, Paderborn 1999. Lederer gelangt in seiner eher an der analytischen Philosophie orientierten Arbeit zu einem Resümee, das

werden müssten; die Welt bietet sich dem handelnden Menschen nicht wie ein von ewig her bestehendes Bollwerk aus Regeln und Zwängen dar, sie überragt ihn nicht einfach wie eine erhabene Prinzipienarchitektur – und zwar aus dem Grund, dass er zuerst ein Teil dieser, seiner und der einen Welt ist. Nur in diesem umfassenden Vertrautsein-mit erfährt das menschliche Handeln angesichts der vielfältigen Hinsichten, Ansprüche, Gebote und Gesetze seine Welt wenn schon nicht als einheitlich, so doch zumindest als zusammenhängend. Der welthaltig-vertraute Umgang bildet den Horizont des Handelns. Nicht weiter hinterfragt besteht er in der Sicherheit, der Gewandtheit und der Verlässlichkeit, kurzum: in dem *faktischen Können*, als das sich das Handeln vollzieht.¹⁸⁹ In *actu* zeichnet sich das Handeln immer durch ein solches Können aus, nur dadurch ist es zureichend in der Welt verankert und vermag tatsächlich etwas zu bewirken. Bei allzu großer Vertrautheit droht das Handeln allerdings zu verschwinden, übrig bleiben dann Automatismen, Standards oder Routinen. Zumeist werden solche Verhaltensmuster trotzdem noch als Handlungen bezeichnet, weil sie auf Überlegungen, Absichten und Entscheidungen zurückgehen, die nun aber das ‘Handeln’ nicht mehr begleiten. Mehr noch erlernen wir zahlreiche Bewegungsabläufe – das gesamte kulturelle Set vom Essen, Sprechen und Gehen über das Schwimmen, Tanzen oder miteinander Umgehen bis zum Lesen oder, nun ja, Autofahren – so zu verinnerlichen, dass sie uns in ‘Fleisch und Blut’ übergehen und sich ohne weitere Überlegung ‘wie von selbst’ ergeben.¹⁹⁰

Das Handeln ist also welthaltig, jedoch erschöpft es sich nicht darin, ein Können zu sein. Denn *zum anderen* wählt die Welt auch den Handelnden, und zwar auf eine Weise, die weder vorhersehbar noch erzwingbar ist. Etwas muss zum Handeln einladen oder *auffordern*: So mag das Wetter günstig sein, um spazieren zu gehen, das Lächeln eines anderen Menschen zum Kennenlernen verlocken, das unordentliche Zimmer ans

dem phänomenologischen Ansatz Merleau-Pontys durchaus entgegenkommt; vgl. dazu insb. die Ausführungen zu Peter Strawson und Ulrich Pothast auf S. 246f.

¹⁸⁹ Vgl. auch Ernst Tugendhat, „Der Begriff der Willensfreiheit“, in: Konrad Cramer et al. (Hg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1990, S. 384; im Anschluss an Aristoteles und George Edward Moore macht Tugendhat darauf aufmerksam, „daß es einen Sinn von ‘können’ gibt, der nicht im Gegensatz zu Notwendigkeit, sondern im Gegensatz zu Unfähigkeit steht. Wir müssen dasjenige Können, das wir in der Rede von Freiheit meinen, aus dem Zusammenhang mit diesem Können verstehen, das sich auf Fähigkeit bezieht.“

¹⁹⁰ Selbst das Denken, in welchem Sinne auch immer eine Handlung, gewiss aber eine Aktivität, muss man auf eine Weise können, über die man gedanklich niemals vollständig verfügt. Vgl. dazu die Ausführungen von Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes* (1949), Stuttgart 1997, S. 32f.

Aufräumen mahnen oder die günstige Gelegenheit Diebe machen. Mehr oder weniger besondere Ereignisse lenken die Aufmerksamkeit auf sich, dazu gehören die unerwartete Ablehnung oder gar Feindschaft ebenso wie die überraschende Freundlichkeit; Situationen verändern sich mitunter von einem Augenblick zum nächsten und verlangen nach einer steten Neuorientierung; oder sie gestalten sich so vielfältig und wechselhaft, dass schließlich nur noch Reflexe, Panik oder Resignation übrig bleiben – was auch passiert und wie es auch kommt, fordern die Umstände des Handelns immer auch eine angemessene *Antwort*. In diesem Sinne müsste das berühmte wie schlichte Diktum Wittgensteins in seinem Reichtum möglicher Bedeutungen regelrecht explodieren: Die Welt ist, was der Fall ist, weil etwas anfällt oder befällt, weil etwas auffällt, etwas vor-, zu-, ein-, ge- oder auch wegfällt.¹⁹¹ Die so verstandene ‘Grammatik der Welt’ bedeutet in der Tat eine Aufforderung oder Anforderung. Mit einer gewissen Widerständigkeit oder Einengung geleitet sie das Handeln und zeichnet den Übergang zu dem, was nicht mehr innerhalb des faktischen Könnens liegt. Zwar führt das Handeln die Situation seines Wirkens durchaus herbei, insofern sein tatsächliches Können ein wesentliches Moment der Situation ist, doch stellt es diese Situation nicht im Ganzen her, erschafft sie nicht vollkommen neu, insofern über das generelle Können hinaus die jeweils vorgefundene Situation eine besondere Antwort (er)fordert. Das, worauf das Handeln antwortet, nämlich die *situationsbedingte Aufforderung*, konstituiert es nicht.

Jede Situation zeichnet sich durch ihren Appellcharakter aus. In besonderer Weise wird er vielleicht noch von kleinen Kindern erfahren: „Die Welt und die Dinge in der Welt fordern uns heraus“, so Martinus Langeveld in seinen Studien zur Anthropologie des Kindes, bereits die „Dingeigenschaft appelliert an uns, und der Gegenstand spricht uns sozusagen *im Gerundivum* an: der Gegenstand verlangt von uns, daß wir etwas mit ihm tun [...] das Runde fordert auf zum Rollen, das Dünne zum Recken, Biegen, Peitschen usw.“¹⁹² Doch solche Umschreibungen, in denen etwas zu einem Tun verlockt, anreizt oder verführt, kennzeichnen auch unsere ‘erwachsenen’ Wahrnehmungsurteile: Der

¹⁹¹ Die hier genannten ‘explosiven Fälle’ führen allesamt mehr oder minder stark verbindliche und wertende Implikationen mit sich; vgl. dazu Ludwig Wittgenstein, „Vortrag über Ethik“, in: ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1989, S. 13: „Wäre jemand imstande, ein Buch über Ethik zu schreiben, das wirklich ein Buch über Ethik wäre, so würde dieses Buch mit einem Knall sämtliche anderen Bücher auf der Welt vernichten.“

¹⁹² Martinus J. Langeveld, *Studien zur Anthropologie des Kindes*, Tübingen 1956, S. 91 u. 94f. Langeveld verweist zu Recht darauf, dass wir die Welt nicht nur desinteressiert ‘registrieren’, vielmehr muss etwas unser Interesse ‘wecken’. Das gilt allerdings nicht nur für Kinder.

Baum *zwingt* mich zu einem Ausweichmanöver, die Mauer *erlaubt* mir einen eleganten Sprung über sie hinweg oder *nötigt* mich zu einer mühsamen Kletterpartie, die bemoosten Sprossen einer Leiter *verraten* mir ihren schlechten Zustand oder *lassen* mich vorsichtig sein etc. Beschreibungen dieser Art thematisieren nicht nur eine situationsbedingte Aufforderung, sondern stellen zugleich eine erste Antwort auf die wahrgenommene Aufforderung dar. Wolfgang Köhler kennzeichnet in seinen gestaltpsychologisch inspirierten Untersuchungen die Eigenart solcher Aufforderungen in folgender Weise: (a) sie begegnen *innerhalb* von Wahrnehmungs- und Handlungskontexten; (b) sie treten in Zusammenhängen auf, in denen eines auf das andere *verweist* wie etwa bei einer Gefängnismauer, an der eine Leiter lehnt; (c) sie weisen zugleich über den vorliegenden Zusammenhang *hinaus*, auf etwas, das noch zu tun ist wie etwa bei der angelehnten Leiter, die eine Flucht aus dem Gefängnis nahe legt; (d) sie zielen nicht irgendwohin, sondern geben eine gewisse *Richtung* an, die im Fall der leiterbewehrten Flucht aus dem Gefängnis auf ein Hinüberklettern zielt; (e) sie finden schließlich ihre *Erwiderung* oder *Antwort* in einem Tun, das sie *als* Forderung annimmt oder ablehnt, das so in irgendeiner Form auf sie eingeht und ihnen nachkommt, und das in dem einen wie in dem anderen Fall einen bereits vorgezeichneten Weg beschreitet.¹⁹³ Der Appell- oder Aufforderungscharakter einer Situation bedeutet immer auch Motivation, Orientierung und Limitation; er verweist auf einen Überschuss gegenüber dem faktischen Können und insofern auch auf die konkreten Möglichkeiten und Grenzen des Handelns.

Wie lässt sich nun der Zusammenhang zwischen faktischem Können und situativer Aufforderung näher beschreiben? Donald Davidson spricht hier von einer *Elementarhandlung*: Sie ist einerseits als „Körperbewegung“ charakterisiert, „die wir einfach ausführen“, und besteht „in etwas, was ich tun kann, ohne es zu versuchen“¹⁹⁴; andererseits charakterisiert die Elementarhandlung eine besondere Form der Kausalität, die sich von der naturgesetzlichen „Ereigniskausalität“ dadurch unterscheidet, „daß keine Erweiterung zu einer zwei Ereignisse umfassenden Darstellung möglich ist und

¹⁹³ Vgl. Wolfgang Köhler, *Werte und Tatsachen* (1938), Berlin/Heidelberg 1968, S. 242f u. 248f, und Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994, S. 482.

¹⁹⁴ Donald Davidson, „Handeln“ (1971), in: ders., *Handlung und Ereignis* (1980) Frankfurt a.M. 1990, S. 97.

das kein Gesetz im verborgenen schlummert.“¹⁹⁵ Davidson lässt allerdings ungeklärt, wie diese besondere Handlungskausalität anders als in naturgesetzlicher Terminologie beschrieben werden kann. Der Grund dürfte im Begriff der Kausalität selbst liegen, denn mit ihm können Elementarhandlungen zwar beschrieben und immer wieder neu beschrieben werden, so dass der Handelnde als Ursache einer Wirkung erscheint, doch ist „dieser Umstand“, wie Davidson selber erkennt, „ein Kennzeichen der Handlungen, [er] liefert aber keine Analyse des Handelns.“¹⁹⁶ Eine solche Vakanz ist vermeidbar, wenn statt von der Kausalität von einem nicht weiter hintergehbaren Zusammenhang aus situationsbedingter Aufforderung und situationsangemessener Antwort ausgegangen wird, also einer *responsiven Struktur*, in die das Handeln je schon eingelassen ist. Dieser Zusammenhang beschreibt nicht so sehr die ‘innere’ Absicht eines Handelnden in Bezug auf die Herausforderung der Welt ‘da draußen’, sondern das elementare Faktum, der Kontingenz handelnd ausgesetzt zu sein, ihr handelnd zu begegnen und sie auf je verschiedene Weise – mal besser, mal schlechter – handelnd zu bewältigen.

In diesem Sinne führt Oswald Schwemmers „phänomenologische – an einer begrifflichen Erschließung des tatsächlichen Handlungs-Geschehens interessierte – Klärung unseres Handlungsverständnisses“¹⁹⁷ weiter. Dabei ist der responsiv strukturierte Zusammenhang aus faktischem Können und situativer Aufforderung grundlegend und bezeichnet eine Art *Handlungsfeld*. Dieses lässt sich einerseits als „Handlungsblock“ beschrieben, wenn damit das faktisches Können betont werden soll: Das Handeln vollzieht sich dann auf unproblematische und fast schon automatische Weise, es stellt „lediglich die Ausführung von Überlegungen dar, die (irgendwann) vorher einmal angestellt worden sind“¹⁹⁸ und jetzt keine Rolle mehr spielen; von Überlegungen kann hier allenfalls die Rede sein, wenn damit gemeint ist, dass sie „ein Gewebe beiläufiger Wahrnehmungen und Gedanken bilden, die mehr oder weniger deutlich in vielen Situationen und von verschiedenen Personen ausgetauscht worden sind“ und insofern nur noch auf „ein diffus verteiltes [...] Subjekt“¹⁹⁹ zurückgehen. Das Handlungsfeld lässt sich andererseits als „Handlungsgeschichte“ beschreiben, wenn damit

¹⁹⁵ Ebd., S. 87.

¹⁹⁶ Ebd., S. 98.

¹⁹⁷ Oswald Schwemmer, *Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1987, S. 54.

¹⁹⁸ Ebd., S. 56.

¹⁹⁹ Ebd., S. 56f.

eher das Verhältnis zwischen situationsbedingter Aufforderung und situationsgerechter Antwort betont werden soll: Das Handeln vollzieht sich dann als responsives „Wechselspiel von Überlegen und Tun“²⁰⁰ und thematisiert sich selbst in Hinsicht auf Handlungsschemata, -kontexte, -intentionen und auch -kausalitäten. Auf diese Weise entsteht ein mehr oder weniger dichtes Geflecht aus Beschreibungen und vor allem Neubeschreibungen, aus Regeln, Normen oder Gesetzen des Handelns.

Wie lassen sich die vorangegangenen Überlegungen nun zusammenfassen? Vorerst so, dass im Bereich des menschlichen Verhaltens das Handeln durch zwei Pole gekennzeichnet ist: Zum einen durch das welthaltig-vertraute, faktische Können, das aus ‘Hand-lungsblöcken’ besteht und im Extrem bis zu den blinden Routinen reicht, in denen keine situationsangemessenen Veränderungen mehr möglich sind; zum anderen durch die innerweltlich-besondere, situationsbedingte Aufforderung, die zu den ‘Handlungsgeschichten’ und im Extrem bis zum resignierten Stillstand führt, mit dem auch der letzte Rest des Könnens verbraucht ist. Zwischen diesen beiden Extremen, zwischen dem Können und der Aufforderung, sind dem Handeln dadurch, dass es sich vollzieht, Zugänge erschlossen. Sie zeigen sich als *konkrete Möglichkeiten* und sind dem Handeln in dem Sinne erschlossen, dass sie zwar durchaus erreichbar, aber (noch) nicht verwirklicht sind. Mit anderen Worten: Das Handeln erschließt jenen Spielraum konkreter Möglichkeiten, aus dem unsere *Freiheit* entsteht. Freiheit ergibt sich aus dem Zusammenhang von faktischem Können und situativer Aufforderung, angesichts konkreter Möglichkeit also, und bleibt insofern immer auch in praktische Lebenszusammenhänge und Weltbezüge eingelassen. Aufgrund dieser konkreten Rückbindung ist die Freiheit nicht in der Reserve einer vorzeitlichen oder sonstwie bewusstein analog strukturierten Innerlichkeit begründet, aber auch nicht in dem Reservat einer bloß vorliegenden oder bereitgestellten Äußerlichkeit. Die Freiheit wird dem Handelnden nicht erst in Hinsicht auf idealtypisch angeordnete Möglichkeiten – hier Bewusstsein, dort Welt, hier Subjekt, dort Objekt – erschlossen, sondern bereits im Handeln *als* konkrete Möglichkeit verstanden und damit auch in Anspruch genommen. Das Handeln bildet insofern den Horizont, innerhalb dessen es zu den abstrakteren Unterscheidungen zwischen dem Innen und dem Außen kommt: Zur Seite des Könnens

²⁰⁰ Ebd., S. 56.

ist es das Eigene und der Tendenz nach das 'Subjekt', zur Seite der Anforderung ist es das Fremde und der Tendenz nach das 'Objekt'.

Vor dem Hintergrund dieser pragmatischen und, wenn man so will, externalistischen Auffassung ist Merleau-Pontys Konzeption der Freiheit zu verstehen: „Gäbe es keine Verhaltenskreise“ und wären da nicht „eine bestimmte Vollendung fordernde offene Situationen, die einer sie bestätigenden oder aber sie verwandelnden Entscheidung den Untergrund abgeben, so fände Freiheit niemals statt. Die Wahl des intelligiblen Charakters ist nicht allein ausgeschlossen, weil es keine Zeit vor der Zeit gibt, sondern auch, weil die Wahl ein vorgängiges Engagement erfordert und die Idee einer allerersten Wahl sich selbst widerspricht. Soll für die Freiheit *Raum* sein, soll sie sich als Freiheit äußern können, so muß notwendig etwas sie von ihrem Ziele trennen, muß sie also *ein Feld* haben, d.h. muß es für sie privilegierte Möglichkeiten oder Wirklichkeiten geben“.²⁰¹ Dieses Verständnis der Freiheit legt in der Tat nahe, dass Handlungen nur in einem schwachen Sinne auf die alleinige Initiative der Handelnden zurückzuführen sind. Damit ein Wählen oder ein Entscheiden überhaupt stattfinden kann, müssen konkrete Möglichkeiten bereits erschlossen sein. Die Freiheit ist insofern keine wesentliche Eigenschaft von Individuen, sondern besteht in der *Offenheit* eines Handlungs- und Lebenszusammenhangs, in dem es möglich ist, die Initiative zu ergreifen und eigene Projekte zu verfolgen. In einem starken Sinne bezeichnet die Offenheit die umfassende und grundlegende Bedingung für die Individualisierung, für Konkurrenzen, aber auch für die Herausbildung von Kooperationen und Solidaritäten: Zugänge, konkrete Möglichkeiten und die Offenheit eines Lebenszusammenhangs werden nicht nur individuell wahrgenommen, sondern auch mit anderen geteilt.

Die Freiheit und mit ihr das Handeln ist als der *Allgemeinbegriff* des menschlichen Verhaltens zu verstehen. Allgemeinheit der Freiheit heißt dabei soviel, dass sie eine Form des menschlichen In-der-Welt-seins bezeichnet, einen fundamentalen Zusammenhang, der als dieser Zusammenhang durch den Hinweis auf besondere Verhaltensweisen oder das Verhalten anderer weder ganz aus der Welt zu schaffen noch vollständig zu bestreiten ist, der in Hinsicht auf besondere Inhalte, Eigenschaften, Fähigkeiten oder Geltungsansprüche sinnvollerweise weder zu vergleichen noch

²⁰¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 497.

abzugrenzen ist.²⁰² Mögen die verschiedenen Strategien und Interessen auch einander ausschließen oder bekämpfen, mögen Fähigkeiten und die Gelegenheiten extrem unterschiedlich verteilt sein, und mögen die Anstrengungen bis an die psychischen oder physischen Grenzen der Belastbarkeit gehen – es bleibt dennoch ein Gemeinsames, nämlich in Handlungszusammenhänge eingelassen und in der Perspektive von schon erschlossenen Zugängen, konkreten Möglichkeiten oder offenen Lebenszusammenhängen beschreibbar zu sein. Sehr wohl gibt es verschiedene Grade der Freiheit, genauso wie es verschiedene Inhalte der Freiheit gibt. Insbesondere kommt es auch zu mehr oder weniger schwerwiegenden Beeinträchtigungen der Freiheit. Gleichwohl sind Unterschiede und vor allem Beeinträchtigungen der Freiheit nur dann zu erfahren, wenn und insoweit Freiräume bereits erschlossen sind. Denn unter der Voraussetzung, dass von vornherein und ausnahmslos keine Aussicht auf ein Unverwirklichtes besteht, dass es also weder ein Rest von Vertrautheit oder Können noch irgendeine Chance zur Antwort gibt, muss jede Beeinträchtigung oder gar Zerstörung unbemerkt bleiben und in einem strengen Sinne wirkungslos; es wäre schlichtweg nichts zu beeinträchtigen oder zu zerstören.

Der Allgemeinbegriff der Freiheit lässt sich sowohl negativ wie positiv formulieren. Zum einen: Solange die Grenze des absolut Unmöglichen, des unwiderruflichen Stillstands oder wenigstens der dauerhaften Überforderung nicht erreicht ist, kann ein menschliches Verhalten als frei gelten. Zum anderen: Solange Zugänge, konkrete Möglichkeiten oder offene Lebenszusammenhänge erschlossen sind, gibt es keine endgültige Grenze des Handelns. Zur positiven Seite der prinzipiell unbegrenzten Freiheit erscheint das Handeln *einheitlich*; es bleibt mit seiner Umgebung hinreichend vertraut, ohne dass sein Können ernsthaft gefährdet ist. Zur negativen Seite der prinzipiell begrenzten Freiheit erscheint das Handeln *unterbrochen*; es hat seine Umgebung verloren, ohne sie aus eigener Kraft, jedenfalls nicht sofort und umstandslos, wieder einholen zu können. Allerdings bedeutet die negative Seite der Freiheit in Bezug auf die hier reklamierte Allgemeinheit nicht unbedingt nur eine Begrenzung, etwa im Sinne einer unerwarteten oder gar tödlichen Gewalt, sondern kann auch zu einer Erweiterung führen. Ist das Handeln seiner welthaften Bezüge verlustig gegangen und

²⁰² Vgl. dazu auch Günter Figal, „Freiheit, Repräsentation, Gerechtigkeit. Zu drei Grundbegriffen der politischen Philosophie“, in: Peter Fischer (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer*

hat insofern aufgehört, ein Handeln zu sein, kann sich die Freiheit in die *kognitive* Dimension erweitern: Es entstehen dann nachholende Begründungen, vorbereitende Pläne oder überschießende Phantasien und damit auch handlungsentlastete und -aufschiebende Möglichkeitsräume des Wählens. Allerdings gilt es eines festzuhalten: Ganz unabhängig davon, wie sehr sich dieser kognitive Raum *potentieller Möglichkeiten* aus seinen konkreten Weltbezügen löst und wie weit er sich von den realen Bedingungen des Handelns distanziert, müssen sie ihm irgendwann vorausgegangen sein und werden sie ihm mehr oder weniger gegenwärtig oder bedeutsam bleiben. Kein Denken setzt das Handeln für ewig aus, es wäre dazu weder in der Lage noch läge es in seinem wohlverstandenen Interesse; das Denken mag weit über das Hiesige hinausgehen, aber es findet nicht im Jenseits statt.

Die Handlungsfreiheit ist und bleibt die nicht weiter hintergehbare und nicht dauerhaft aufhebbare *Bedingung* der Wahlfreiheit. Mit anderen Worten ist die Wahlfreiheit die Reflexionsstufe der Handlungsfreiheit und umgekehrt die Handlungsfreiheit die Elementarstufe der Wahlfreiheit. Wenn innerhalb dieses Konstitutionszusammenhangs von einer Bedingung die Rede sein kann, dann ist damit immer zweierlei gemeint: Die Bedingung eröffnet und begrenzt zugleich. Zur Seite der *Begrenzung* hat dies eine wichtige Konsequenz, wie Merleau-Ponty anmerkt, nämlich meine Freiheit auch verlieren zu können, „wenn ich meine natürliche und soziale Situation zu übersteigen suche, mich weigernd, diese zuvor mir anzueignen, durch sie hindurch den Zugang zur Natur- und Menschenwelt zu finden. Nichts bestimmt mich von außen, doch nicht, weil nichts mich in Anspruch nähme, sondern im Gegenteil, weil ich je schon außer mir und in der Welt erschlossen bin. [...] Wir müssen nicht befürchten, unsere Wahl oder unser Handeln könnte unsere Freiheit beschränken, da vielmehr Wahl und Handeln allein uns von unseren Ankern lösen. So wie die Reflexion ihr Streben nach absoluter Adäquation der Wahrnehmung entleiht, die ein Ding zur Erscheinung bringt, und wie damit der Idealismus stillschweigend eine ‘Urmeinung’ übernimmt, die er als Meinung aufheben möchte, so verfängt die Freiheit sich in den Widersprüchen des Engagements und bemerkt nicht, daß sie nicht Freiheit wäre, schläge sie nicht in der Welt Wurzeln.“²⁰³

Philosophie, Leipzig 1995, insb. S. 73ff.

²⁰³ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 517f.

Zur anderen Seite geht das Handeln immer nach vorne, ins *Offene* hinein, es bedeutet mithin eine Eröffnung und vollzieht sich als Überschreitung und Wagnis, denn, so Merleau-Ponty, eine „freie Wahl gibt es nur, wo die Freiheit in ihrem Entschluß sich selber aufs Spiel und die Situation, die sie wählt, als Situation der Freiheit setzt. Eine Freiheit aber, die sich als je schon erworbene nicht erst zu vollbringen hätte, vermöchte sich nie auf solche Weise zu engagieren [...] Der Begriff der Freiheit selbst erfordert es, daß unser Entschluß in die Zukunft eindringt, daß etwas durch ihn *vollbracht* wird, daß der nächstfolgende Augenblick aus dem vorangegangenen Vorteil zieht und von ihm – wenn schon nicht mit eherner Notwendigkeit – herbeigeführt wird.“²⁰⁴ Das Handeln muss sich also auf irgendeine, nie ganz vorhersehbare Weise bewähren, um als frei gelten zu können. Erst durch die Beschreibung und Neubeschreibung kann die Freiheit nachträglich und über den Handlungszusammenhang hinaus dann auch einem Handelnden *zugeschrieben* werden, indem man ihn einen ‘freien Menschen’ nennt. Spontaneität, das Von-selbst-anfangen-können, mit dem Kant die Freiheit bestimmt, ist eine solche, aus der praktischen Erfahrung gewonnene Selbst- und Fremdzuschreibung. Über den Anfang selbst, worin auch immer er bestehen mag, kann man nichts anderes sagen, als dass er immer schon angefangen hat.²⁰⁵ So bleibt der Zusammenhang aus welthaltig-vertrautem, faktischem Können und innerweltlich-besonderter, situativer Aufforderung dem Handelnden unhintergebar. Es ist die Aktualität des Handelns, die sich einer definitiven Besitznahme entzieht; immer steht noch etwas aus. Die Freiheit lässt sich nicht endgültig erwerben, denn würde sie zur zweiten Natur, so hätte sie aufgehört, Freiheit zu sein: Wenn das potentiell Mögliche das konkret Mögliche verdrängt, dann verschwindet in diesem totalisierenden Entwurf des reinen Möglicseins der Aufforderungscharakter der Situation und übrig bleibt nur ein selbstgenügsames Bewusstsein. Entsprechend lässt sich der hier entfaltete Allgemeinbegriff der Freiheit nicht in der Perspektive eines absoluten, eines so uneingeschränkten wie losgelösten Vermögens verstehen; er taugt keineswegs zum

²⁰⁴ Ebd., S. 496f.

²⁰⁵ Gegen die im Bewusstsein eingeschlossene Freiheit und die damit beanspruchte Vollständigkeit transzendentaler Subjektivität finden sich auch bei Kant selbst einige Belege; so formuliert er in seiner Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Werke in zehn Bänden* (hrsg. v. Wilhelm Weischedel), Bd. 7, B 7 Anm., dass der Grund der Handlungen aus Freiheit, dass eine Handlungsmaxime „in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wieder in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein *Bestimmungsgrund* der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.“

Inbegriff einer menschlichen Münchhauseniade. Der Mensch kann sich seiner selbst und seiner Freiheit nie ganz sicher sein.

5.2 Die Freiheit des Einzelnen: Sorge, Angst, Nichts

In ihrer allgemeinen Form zeigen sich *Zugänglichkeit*, *konkrete Möglichkeit* und *Offenheit* als Beschreibungen der Freiheit; sie sind allerdings noch vage und es fehlen die konkreten Anschlüsse. Ein Allgemeinbegriff der Freiheit scheint immerhin einer *liberalen* Position entgegenzukommen, der zufolge alle Menschen ungeachtet ihrer individuellen und habituellen Ausstattung einen Rechtsanspruch auf freie Selbstbestimmung besitzen und der zufolge die Allgemeingültigkeit der individuellen Freiheitsrechte unhintergebar ist. In der Tat kann der Sinn oder gar der Wert liberaler und demokratischer Rechte nicht im Namen der Freiheit bezweifelt werden. Dennoch gilt es festzuhalten, dass Freiheit wesentlich keine Eigenschaft von Personen ist, sondern in Handlungs- und Lebenszusammenhängen erschlossen wird, also in einem Zusammenhang entsteht, der mit anderen geteilt wird und von dem her individuelle Zuschreibungen genauso wie generelle Ansprüche erst verständlich werden. Die Zuteilung allgemeiner Freiheitsrechte reicht nicht aus, man muss sie auch verstehen, um sie tatsächlich in Anspruch nehmen zu können. Dieser Hinweis auf das praktische Verständnis der Freiheit kommt in gewisser Weise einer *kommunitaristischen* Position entgegen, der zufolge gemeinschaftliche, also mit anderen geteilte Lebensformen den liberalen Grundrechten erst den konstruktiven (deliberativen) Sinn einer kollektiven Selbstbestimmung verleihen und der zufolge gemeinsam praktizierte und insofern allgemein gültige Werte die Anerkennung individueller Freiheiten ermöglichen. Gleichwohl bedeuten selbst innerhalb überschaubarer ‘communities’ die gelebten Sittlichkeits- oder Tugendformen keine starre und homogene Allgemeinheit. Freiräume können zwar nicht beliebig verlassen oder gewechselt werden, ohne die eigenen Handlungsmöglichkeiten mehr oder weniger nachhaltig zu irritieren, doch erschließen sich im Handeln unvermeidlich auch neue Möglichkeiten, die eine Wertegemeinschaft herausfordern und unablässig verändern.

Der hier vorgeschlagene Allgemeinbegriff der Freiheit unterläuft die Alternative zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Gegenüber der einen Position betont er das je schon praktische Verständnis, gegenüber der andern die prinzipielle Offenheit der

Freiheit; die Freiheit ermöglicht das Individuum wie das Kollektiv gleichermaßen. In pragmatischer Perspektive ist die Freiheit, die ich nur meinen und verstehen kann, von dieser Welt, sie ist mir nur in ihr und durch sie erschlossen: Sie ist nicht so sehr in mir begründet, als vielmehr eine *handelnd erschlossene und lebensweltlich geteilte* Dimension des Zugangs, des konkret Möglichen und der Offenheit; zugleich *muss ich*, um frei zu sein, mir etwas zugetraut und zugemutet haben, das mir *nicht von selbst* zukommt. Dieser durchaus *heroische*, fast schon *tragische* Sinn der Freiheit gibt durchaus Anlass zu Missverständnissen, vor allem dann, wenn er insgeheim auf ein *souveränes Selbst* verweisen soll, auf ein Drama der Freiheit, das zwischen kalkulierte Selbstverlust und Selbstgewinn spielt und wie in den abgekarteten Bahnen einer Odyssee verläuft. Dennoch stellt sich im Sinne der liberalen Intuition die Frage nach der Autorität der ersten Person, danach, auf welche Weise und von wem die Freiheit verstanden wird, wie sie also ‘zu Bewußtsein kommt’ und damit auch zu einer *individuellen* Bestimmung und Verantwortung führt. Ohne den hier scheinbar unvermeidlichen Rückgriff auf eine intellektualistische Fundierung, bietet die „im deutschsprachigen Raum früheste Konzeption eines konsequenten Pragmatismus“²⁰⁶, nämlich die von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* vorgelegte Phänomenologie der menschlichen Freiheit, eine erste Antwort. Diesem attraktiven, dem eigenen Vernehmen nach nicht bewusstseinsphilosophischen Angebot, werde ich mich jetzt ausführlich zuwenden.

Heideggers Untersuchung geht vom „phänomenologischen Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden“ aus und „bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit dem innerweltlichen Seienden* nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umgangs ist [...] aber

²⁰⁶ Carl Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*“ in: Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 143. Meine Erörterung verdankt den Ausführungen Gethmanns wichtige Anregungen. – Zum ‘impliziten Pragmatismus’ vgl. ansonsten Karl-Otto Apel, „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“, in: ders., *Transformationen der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1973, und vor allem Carl Friedrich Gethmann, „Vom Bewußtsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts“, in: H. Stachiowak (Hg.), *Pragmatik. Bd. 2: Der Aufstieg des pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert*, Hamburg 1987, sowie Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1988. Zum ‘ontologischen

nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene 'Erkenntnis' hat.²⁰⁷ Heideggers Untersuchung nimmt also ihren methodischen Anfang bei der ganz und gar alltäglichen Praxis, in der sich das menschliche Dasein immer schon vorfindet. Die Sphäre des Handelns ist fundamental, aus ihr ergeben sich alle weiteren Bestimmungen. In diesem Sinne soll auch die 'eigene Erkenntnis', von der hier die Rede ist, nicht in einer dem Handeln vorausgehenden intellektuellen Instanz gründen, die aus unvordenklicher Freiheit über den gebrauchend-hantierenden Umgang entscheidet und ihn anleitet. Vielmehr entfaltet sich die 'eigene Erkenntnis' im alltäglichen Handeln, und zwar entlang einer besonderen Art von Zweck-Mittel-Relation, die Heidegger 'Umsicht' nennt: Der Umgang „ist nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des 'Um-zu'. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*“.²⁰⁸ Mit anderen Worten, der alltägliche Umgang ist in eine Umsicht eingebettet, die als eine Art *Verstehen* das innerweltliche Seiende nicht *als etwas* versteht, also im Sinne einer methodisch fixierten und reflexiv kontrollierten Wahrheit, sondern die sich *auf etwas* versteht, also einen tätigen und gelingenden Vollzug bezeichnet.²⁰⁹ Die Umsicht lässt sich noch nicht als das praktische Wissen eines 'gewusst wie' beschreiben, das sich vom theoretischen Wissen eines 'gewusst dass' absetzt; die Umsicht ist vorerst nichts weiter, als in einer für sie alltäglichen, also unproblematischen Weise erfolgreich, insofern der Umgang mit seinen 'zuhandenen' Dingen ('Zeug') vertraut ist.²¹⁰

Pragmatismus' vgl. zuletzt Robert Brandom, „Heideggers Kategorien in 'Sein und Zeit'“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 45/4, Berlin 1997.

²⁰⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, S. 66f.

²⁰⁸ Ebd., S. 69.

²⁰⁹ Diese Verwendung des Begriffs des Verstehens findet sich in der Formulierung: 'Er versteht sich gut *auf* das Segeln' Ein solches Verstehen können wir mit Heidegger *hermeneutisch* nennen; es weist durchaus die prädiszierende Form des 'etwas *als* etwas verstehen' auf, wird jedoch ergänzt durch ein 'um zu'. Vgl. dazu und zum *apophantischen* Verstehen in der 'Aussage' ebd., S. 158.

²¹⁰ Im diesem Zusammenhang übrigens legt auch Heidegger den Begriff 'Pragmatismus' nahe: „Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die 'Dinge': *pragmata*, d.i. das, womit man im besorgenden Umgang (*praxis*) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch den spezifisch 'pragmatischen' Charakter der *pragmata* im Dunkeln und bestimmten sie 'zunächst' als 'bloße Dinge'. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*.“(Ebd., S. 68).

Zum alltäglichen Dasein gehört des weiteren etwas, das Heidegger 'Stimmung' nennt. Sie „macht offenbar, 'wie einem ist und wird'“²¹¹, sie offenbart, mit anderen Worten, 'wie es einem geht' und füllt das *ganze* Befinden des Menschen in einer bestimmten Lebenssituation aus. Stimmungen sind deshalb nicht mit Affekten zu verwechseln, denn während diese auf einzelne Sachverhalte reagieren, die einem positiv oder negativ betreffen, umfassen jene die ganze Situation, in der sich jemand befindet. Stimmungen haben insofern auch keinen genau angebbaren propositionalen Gehalt, sondern zeichnen sich durch einen offenen Situationsbezug aus: „Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist.“²¹² Dem so oder so gestimmten Dasein ist die Welt und das innerweltliche Seiende, mit dem es seinen alltäglichen Umgang hat, im Lichte seiner Stimmung erschlossen, sei es als entgegenkommend oder abweisend, als lästig, langweilig oder schal, als bedrückend oder erbaulich, als freundlich, einladend etc. Kurzum: Die Stimmung gehört zur grundlegenden Erschlossenheitsweise des In-der-der-Welt-seins. Ohne sie gäbe es für den innerweltlichen Umgang keinen Anhalt; das Handeln wäre nicht in seine Welt eingelassen und bliebe schlicht orientierungslos. Die Zweck-Mittel-Relation ist insofern nicht das einzige Charakteristikum des umsichtigen Handelns, es bedarf immer auch einer erschließenden „Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.“²¹³ Was hier begegnet, geht das Handeln immer nur in dieser oder jener Stimmung etwas an. Sie gehört zur „ursprünglichen Seinsart des Daseins“ und ist „ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen“.²¹⁴

Die Umsicht bezeichnet sowohl in Bezug auf den erfolgreichen Umgang in der Welt als auch in Bezug auf die welterschließende Stimmung die elementare Vollzugsform der Handelns. Sie ist deswegen aber nicht, in Opposition zur Theorie, bloß praktisch;

²¹¹ Ebd., S. 134.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd., S. 138.

²¹⁴ Ebd., S. 136.

vielmehr bedeutet sie eine vorgängige Vertrautheit und Erschlossenheit. Auf der Ebene dieser naht- und fugenlosen *Verständlichkeit* der Welt sind Unterscheidungen wie die zwischen einem 'Ich' und der 'Welt', einem 'Subjekt' und einem 'Objekt', einer 'Theorie' und einer 'Praxis' oder einem 'Sein' und einem 'Sollen' noch gar kein Thema.²¹⁵ Heidegger bezeichnet mit der Umsicht ein elementares Verstehen, das nicht als eine noumenale Instanz, sondern als ein *kognitives Moment* vollkommen in den alltäglichen Weltvollzügen des Menschen aufgehoben ist. Gleichwohl kommt es auf dieser Ebene zu thematisierenden Akten, Heidegger nennt sie 'Auslegung': „Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst [...] Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht.“ In der Auslegung artikuliert sich das umsichtige Verstehen im Sinne einer unproblematischen Selbst-Verständlichkeit, die folgende Form haben kann: „Auf die umsichtige *Frage*, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende *Antwort*: es ist zum ...“²¹⁶ Anders gesagt: In ihrer sprachlichen Form kann sich die Auslegung auf umsichtige, ganz selbst-verständliche, beiläufige und unproblematische Weise als Frage-Antwort-Relation strukturieren; innerhalb dieser responsiven Struktur ist etwas thematisch, ohne problematisch zu sein.²¹⁷ Dies gilt allerdings nur solange, bis die nächst höhere Stufe des Verstehens erreicht ist, Heidegger nennt sie 'Aussage'. Durch sie wird vom umsichtigen, ausschließlich störungslosen und erfolgsgewohnten

²¹⁵ Vgl. ebd., § 12., insb. S. 59.

²¹⁶ Beide Zitate ebd., S. 148f; kursiv von mir, C.S.

²¹⁷ Auf die in einer zentralen Hinsicht problematischen Strukturmomente der 'Auslegung' ('Vorhabe', 'Vorsicht', 'Vorgriff') werde ich nicht weiter eingehen: Wie schon bei der Erläuterung des 'umsichtigen Umgangs' unterschätzt Heidegger in eklatanter Weise auch hier die *Sprachlichkeit* des Verstehens. Er scheint nahe legen zu wollen, dass überhaupt erst im Modus der 'Auslegung' dem Verstehen eine Sprache zuwächst. Dabei hat Heidegger zuvor schon auf die Zeichenhaftigkeit des verstehenden In-der-Welt-seins hingewiesen, die „zu einer *universalen Beziehungsart* formalisiert werden [kann], so daß die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für eine 'Charakteristik' alles Seienden überhaupt.“ (Ebd., S. 77) Zwar schränkt Heidegger den Charakter des Zeichen-Verstehens als bloß „formal-allgemein“ (ebd.) ein, doch macht dies methodologisch keinen Sinn, weil die Heideggersche Existenzialhermeneutik selbst nur 'formalanzeigend' sein kann und will. Diese Inkonsistenz einmal beiseite, nehme ich die angeführten Formulierungen des 'umsichtigen Fragens' und der 'umsichtig auslegenden Antwort' so auf, dass bereits auf der umsichtig-umgänglichen Elementarebene das Verstehen sprachlich ist, nämlich im Sinne *gestellter* Fragen und *gegebener* Antworten. Meine – wohlwollende – Interpretation geht also davon aus, (a) dass dem menschlichen Dasein auf der elementaren Ebene des umsichtig-umgänglichen Weltverstehens die Sprache gar nicht *problematisch* und insofern auch nicht *thematisch* ('bewusst') sein muss, und (b) dass es hier neben der Sprache im engeren Sinn auch die Sprache der Gesten, der Mimik etc. gibt, wobei der einen wie der anderen Sprache gemeinsam ist, responsiv strukturiert zu sein. Ich komme im nächsten Kapitel darauf zurück.

Umgang mit dem innerweltlichen Seienden abgesehen. Die Aussage *zeigt auf* ein Einzelnes, indem sie es ‘von ihm selbst her sehen lässt’, sie *bestimmt* das insofern Besondere, indem sie es ‘prädisierend’ von anderem unterscheidet, und schließlich *teilt* sie ihre Erkenntnis *mit*, indem sie andere ‘mitsehen’ lässt, sich für sie und mit ihnen gemeinsam, also in Allgemeinheit ausspricht: „Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.“²¹⁸

In Heideggers pragmatischer Bestimmung des Verhältnisses von Handeln und Erkennen zeigt sich dieses als ‘abkünftiger Modus’, als abgeleitet aus dem umsichtig auslegenden Umgang, mit anderen Worten: als ein in dem alltäglichen In-der-Welt-sein des Menschen fundierter Sonderfall. Erst mit der Aussage kommt etwas in den ausdrücklichen und absichtsvollen, also intentionalen und reflektierenden Gebrauch, was sich zuvor, etwa in der unproblematischen Responsivität des innerweltlichen Besorgens, wie von selbst ergab. Die Aussage als Modus einer enthobenen Erkenntnis ist in einem gewissen Sinne *freigesetzt*, auch wenn, wie Heidegger einschränkt, ihr distanzierter Zustand nicht lange anhalten muss: „Allein das Aussetzen einer spezifischen Hantierung im besorgenden Umgang läßt die sie leitende Umsicht nicht als einen Rest zurück. Das Besorgen verlegt sich dann vielmehr eigens in ein Nur-sich-umsehen zurück. Damit ist aber noch keineswegs die ‘theoretische’ Haltung der Wissenschaft erreicht. Im Gegenteil, das mit der Hantierung aussetzende Verweilen kann den Charakter einer verschärften Umsicht annehmen als ‘Nachsehen’, Überprüfen des Erreichten, als Überschau über den gerade ‘still liegenden Betrieb’ [..., so] daß die verweilende, ‘betrachtende’ Umsicht ganz dem besorgten, zuhandenen Zeug verhaftet bleibt.“²¹⁹ Darüber hinaus betont Heidegger, dass sich die aussagende Erkenntnis nicht selbst befreit, sondern erst dann aus dem umsichtigen Umgang mit den Dingen befreit wird, wenn es hier zu nachhaltigen „Störungen“ oder „Brüchen“²²⁰ kommt. Das ist vorerst immer dann der Fall, wenn sich die Mittel oder Dinge des alltäglichen Hantierens in dreifacher Hinsicht als unbrauchbar erweisen, entweder durch ihre Beschädigung oder durch ihr Fehlen, oder durch ihre Sperrigkeit.²²¹

²¹⁸ Ebd., S. 156.

²¹⁹ Ebd., S. 357f.

²²⁰ Ebd., S. 74 u. 75.

²²¹ Vgl. ebd., § 16.

Erst aufgrund von Störungen kommt es zu den kognitiven und operativen Tätigkeiten des Erforschens möglicher Ursachen, zur 'objektivierenden' Erkenntnis und schließlich zur Störfallbeseitigung. Überdies können sich diese Tätigkeiten auch zu einem komplexen Arrangement aus methodisch kontrollierten Störfallbeseitigungsinstrumentarien fortentwickeln, mithin zur Wissenschaft.²²² Damit hat Heidegger in pragmatischer Perspektive nicht nur gezeigt, dass und wie es zu einer in der menschlichen Handlungssphäre fundierten Erkenntnis kommen kann, sei sie nun in Gestalt eines praktischen oder eines theoretischen Wissens. Vielmehr ist jetzt auch vorgezeichnet, dass und wie ein aus dem Handeln hervorgegangenes und dem Handeln enthobenes Wissen zu einem Wissen von sich selbst werden und insofern als frei gelten kann: Als *freies Bewusstsein seiner selbst* steht es ihm einerseits frei, sich über seine praktische Bedingtheit hinwegzusetzen und sich zu einer Art Selbstbewusstsein zu ermächtigen, das wie ein absolutes Wissen oder wie ein sich selbstmächtig ergreifendes Subjekt *über alles* zu verfügen meint; andererseits stellt diese Art grenzenloser Freiheit nur einen Sonderfall dar, weil das menschliche Dasein in seinem Selbstverhältnis auf grundlegende und nichthintergehbare Weise von seiner *handelnd erschlossenen Welt* abhängig bleibt. Diesen Zusammenhang zwischen Selbst- und Fremdbezug bezeichnet Heidegger als 'Sorge'. Damit ist kein aufgeregtes, furchtsames Besorgtsein-um gemeint, sondern das im menschlichen Handeln unvermeidliche Sorge-tragen-für, ein sich-kümmern-um. Die Sorge um sich und in Bezug auf die Welt verweist darauf, dass es für das menschliche Handeln kein Bedarf gäbe, wenn der Mensch nicht auf etwas angewiesen wäre, über das er nicht seit je her verfügt.²²³

Die Struktur der Sorge, also der Selbst- und Fremdbezug des menschlichen Daseins, verweist auf die fundamental welterschließende Bedeutung des Handelns. In dieser pragmatischen Ausrichtung versteht Heidegger die Sorge als Gegenbegriff zu dem, was traditionell 'Bewusstsein' genannt wird.²²⁴ Als Konsequenz dieser Konzeption ist festzuhalten, dass Verbindlichkeiten, Verpflichtungen und nicht zuletzt auch die

²²² Carl Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*“, a.a.O., S. 153, führt dazu aus: „Erst Störungen der kommunikationsgestützten Kooperationen führen zur Aussonderung von Gegenständen im Sinne von 'Objekten'. Wissenschaften sind gemäß dieser Konzeption kognitive und operative Störfallbewältigungsinstrumente.“ Zum Konzept einer 'existenzialen Wissenschaft' vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., § 69b.

²²³ Vgl. ebd., S. 180ff.

²²⁴ Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974, S. 127ff.

Verantwortung für ein Handeln in der Unvermeidlichkeit des Handelns selbst begründet sind: Nur im Handeln kann etwas als verbindlich oder verpflichtend erschlossen und nur handelnd kann das Dasein seiner Verantwortung gerecht werden. Zugleich ist festzuhalten, dass der Mensch nicht souverän über sich selbst verfügt, sondern sich als Handelnder in einer Situation vorfindet, in die er 'geworfen' ist: Er mag seine freien Absichten haben, die Zwecke und die seiner Meinung nach geeigneten Mittel wählen, doch als aktuellem Handelnder kann er nicht bereits schon die Realisierung dieser Zwecke sein. Das menschliche Dasein bleibt in seiner *Existenz*, also im Entwerfen seiner eigenen Möglichkeiten, auf seine *Faktizität* angewiesen, also auf den Umstand, dass es sich zwar zu sich selbst verhält, aber sein Selbstverhältnis ihm entzogen ist, insofern es dieses Selbstverhältnis nicht initiiert, sondern sich als dieses Selbstverhältnis immer schon vorfindet – und zwar *nachdem* es zu 'Störungen' oder 'Brüchen' in der Sphäre des Handelns gekommen ist. Das Dasein ist also nicht schlechthin autonom, sondern als entwerfendes durch seine Geworfenheit bestimmt: „Das Dasein existiert faktisch“, wie Heidegger bündig formuliert.²²⁵ Die Doppelstruktur von existenziellem Entwurf und faktischer Geworfenheit bildet nun die Grundlage für die Bestimmung der menschlichen Freiheit. Dabei greift Heidegger trotz des 'gleichursprünglichen' Verhältnisses zwischen Existenz und Faktizität nur auf die existenzielle Seite des menschlichen Daseins zurück, um zu erklären, in welchem Sinne es sich als frei verstehen kann: Das sich in seinen Lebensvollzügen verstehende Dasein entdeckt den Sinn seiner Existenz nur im „eigensten Seinkönnen“, in der „Möglichkeit des *Freiseins* für eigentliche *existenzielle* Möglichkeiten. Das Seinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisch ist.“²²⁶

Der offenkundige Vorzug des existenziell Möglichen soll unterstreichen, dass das menschliche Dasein weder in Ansehung einer 'unwandelbaren' Natur noch eines 'höheren' Gesetzes, noch eines umfassenden Systems existiert, sondern ausschließlich um seiner selbst willen; es ist ganz kantianisch 'Zweck an sich' und verbindlich ist ihm nur, wozu es sich um seiner selbst willen entschließt.²²⁷ Allerdings bleibt die Frage, worin die

²²⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 181.

²²⁶ Ebd., S. 193; 'existenzielle' kursiv von mir, C.S.

²²⁷ Vgl. Carl Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*“, a.a.O., S. 158f: „Mit der Selbstbezüglichkeit des Daseins als Umwillen des Handelns bewegt sich Heidegger in einem pragmatischen Schema, daß vor allem Kant mit der Charakterisierung des Menschen als 'Zweck an

eigensten Möglichkeiten bestehen, wozu sich das Dasein eigentlich entschließt, wenn es sich zu sich selbst entschließt. Heidegger gibt folgende Antwort: „Zur Entschlossenheit gehört notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die *existenzielle*, jeweils erst im Entschluß sich bestimmende *Unbestimmtheit* der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre *existenziale Bestimmtheit*.“²²⁸ Damit ist vorerst nur gesagt, dass irgend etwas Vorgefundenes, um verbindlich werden zu können, von dem einzelnen Menschen übernommen und bestimmt werden muss, er also der alleinige Bestimmungsgrund des für ihn Verbindlichen ist. Hinsichtlich der ‘existenzialen Bestimmtheit’, dem eigentlichen Wozu seines Entschlusses, ergibt sich allerdings ein Dilemma: Zum einen müssen dem menschlichen Dasein die eigensten Möglichkeiten auf irgendeine Weise innerweltlich zugänglich sein, irgendwoher müssen sie schließlich kommen, doch zum anderen, so Heidegger, ist dieser innerweltliche Zugang durch allerlei zerstreutes ‘Gerede’, umherirrende ‘Neugier’ und bloßes ‘Verfallen’ an das, was ‘man’ so sagt, allemal kein zuverlässiger Anhalt.²²⁹ Nicht nur Heideggers pragmatische Vorgabe, dass der Mensch ‘zunächst und zumeist’, also in seinem alltäglichen Dasein, beim innerweltlichen Seienden lebt anstatt bei sich zu sein, sondern auch Heideggers pessimistische Einschätzung, dass er in der alltäglichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit ihren vielfältigen Gestalten der Ablenkung und Entfremdung gar nicht zu sich kommen kann, ist das Problem, wenn es um die Freilegung der eigensten Möglichkeiten geht. Dies verschärft die Frage, *wozu* das Dasein in seinen Entschlüssen, Entwürfen und Vollzügen frei ist, *wer* es eigentlich ist, wenn es *frei* ist.

Diese Frage wird sich im Sinne Heideggers nur beantworten lassen, wenn von allem faktischen In-der-Welt-sein abgesehen wird und sich das menschliche Dasein radikal vereinzelt. Einen solchen Zustand sieht Heidegger in dem, was er die ‘Angst’ nennt: „Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das innerweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltliche Seiende. Die ‘Welt’ vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ‘Welt’ und der öffentlichen

sich selbst’ zur Grundlage der praktischen Philosophie gemacht hat. Heidegger ist wie Kant handlungstheoretischer Intentionalist.“

²²⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 298.

²²⁹ Vgl. ebd., §§ 35.-38.

Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. [...] Mit dem Worum des Sich-ängstens erschließt daher die Angst das Dasein als *Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.²³⁰ Dem hier ins Auge gefassten Möglichsein ist allerdings eine vor- oder außerontologische Tendenz eigen; wenn die alltägliche Vertrautheit zusammengebrochen ist, steht der Mensch mit nichts als seinem Sein-können buchstäblich vor dem *Nichts*. Auf die existenzielle Frage nach dem Wer des menschlichen Daseins kann nur die Antwort gegeben werden, dass es in seinem eigensten Sinne ein Nichts ist. Etwas weniger spektakulär formuliert ist der Mensch zwar der Bestimmungsgrund seines Handelns, aber er ist dieses Grundes *nicht* mächtig. Diesen Zusammenhang bezeichnet Heidegger als 'Schuld'. Er versteht sie allerdings nicht in einem moralischen, juridischen oder ökonomischen Sinne, sondern ganz formal als 'Fehlen' des vollständigen Verfügens und als 'Grund' für ein Verfügenwollen: „Die formal existenziale Idee des 'schuldig' bestimmen wir daher so: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*.“²³¹

Der einzelne Mensch, so wie ihn Heidegger versteht, ist der sich in seiner Endlichkeit und Fehlbarkeit mühende Mensch, der sich immer etwas 'schuldig' bleibt; er ist faktisch immer weniger als er existenziell sein könnte. Zu seiner Grundverfassung gehört eine „ständige Unabgeschlossenheit.“²³² Erst in dieser Perspektive ist das „wesenhafte Schuldigsein [...] gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das 'moralisch' Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktischer Ausformung.“²³³ Aufgrund seiner wesenhaften Schuld, weil das menschliche Dasein also der zurechenbare Grund für sein Handeln und zugleich das (Ver-)Fehlen von diesem Grund oder das Nichtverfügen über diesen Grund ist, *kann* es überhaupt moralisch sein. Anders gesagt, dem Menschen entsteht die Frage oder das Problem seiner Moralität nur, insoweit er für seine Handlungen zwar verantwortlich ist, ihm seine Handlungen also zurechenbar sind, er aber nicht vollständig über sich verfügt, nicht Grund seiner selbst, kein *ens perfectissimum* ist. Der Mensch ist nicht dafür verantwortlich und belangbar, *dass* er in seinem Leben, so wie er es faktisch lebt, um

²³⁰ Ebd., S. 187f.

²³¹ Ebd., S. 283.

²³² Ebd., S. 36.

²³³ Ebd., S. 286.

seiner selbst willen handeln muss, sondern nur dafür, *wie* er dies tut. Damit hat Heidegger aus der Sphäre des Handelns formal erklären können, wie eine moralisch-ethische Verpflichtung und wie eine entsprechende Verantwortung auf verbindliche Weise möglich ist. Dennoch erweist sich diese Konzeption, wie Carl Friedrich Gethmann kritisch anmerkt, „als Exempel eines bestimmten Typs transzendentaler Philosophie, die sich mit dem Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit begnügt (Reduktion) und von diesen Bedingungen her nicht mehr den Weg zurück in die Bedingtheit der Wirklichkeit (Konstruktion) findet. Dadurch wird schließlich das Handeln als Ursprung der Verbindlichkeit nur noch an sich selbst verwiesen.“²³⁴

Dies zeigt sich insbesondere bei Heideggers Konzeption der ‘Angst’. Im Unterschied zu den behebbaren ‘Störungen’ und ‘Brüchen’ in den alltäglichen Besorgungen bedeutet sie die radikale Vereinzelung und den vollständigen Zusammenbruch allen In-der-Welt-seins. Hier bleibt unklar, ob das menschliche Dasein überhaupt der alleinige (Ab)Grund dieses traumatisierten Zustands sein kann und wie es in diesem ‘Grundsein einer Nichtigkeit’ den innerweltlichen Anschluss wieder finden soll. Heidegger scheint nahe zulegen, dass nur der sich um sich ängstigende Mensch, förmlich aus sich selbst heraus und nur für sich, frei wird für sein eigentliches Möglichsein, für seine eigensten Möglichkeiten. Damit wird einerseits die absolute, also vollkommen losgelöste Freiheit zum eigentlichen Sinn seiner Existenz, mehr noch, sie wird, zumindest in ‘formalanzeigender’ Hinsicht, zum finalen Grund, zum Endzweck allen menschlichen Entscheidens und Handelns.²³⁵ Andererseits entsteht in Bezug auf die menschliche Handlungssphäre, die gemäß Heideggers methodischem Selbstverständnis in ihrer manifesten Alltäglichkeit für die Genese allen Sinns fundamental ist, eine innerweltliche Vakanz: Um sich im Stillstand radikaler Vereinzelung zu offenbaren, muss die Freiheit immer schon innerweltlich erschlossen sein. Unklar bleibt also, wie bereits im innerweltlichen Handeln die Freiheit wirklich sein kann, um sich dann im Stillstand radikaler Vereinzelung und totalen Möglichseins zu offenbaren. Anders gefragt: Als *wer*

²³⁴ Carl Friedrich Gethmann, „Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*“, a.a.O., S. 165.

²³⁵ Vgl. dazu Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M. 1965, S. 53: „Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird als *Ursprung* selbst zum ‘Grund’. *Die Freiheit ist der Grund des Grundes* [...] Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins. Nicht als sei die einzelne Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d.h. in seinem Schicksal aufklaffen. Aber das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden *sich* selbst übersteigen, um sich aus dieser Überhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können.“

soll das ganz und gar innerweltlich bestimmte Dasein frei werden für sich selbst? Wie soll es seine eigensten Möglichkeiten aus sich herausholen, wenn ihm diese Möglichkeiten doch nur innerweltlich erschlossen und damit auch zugänglich sein können? Was gibt sich dem Dasein eigentlich zu verstehen, wenn es nur aufgrund seiner selbst die ganze Last seines In-der-Welt-seins auf sich nimmt und nur aufgrund seiner selbst für sich frei wird?

Heidegger würde durchaus zugestehen, dass Freiheit, verstanden als gekanntes Freiwerden für sich selbst, innerweltlich erfahren und somit auch faktisch vorgefunden werden muss, mithin auch ein Nicht-können und Nicht-verfügen impliziert. Jedoch sieht er in dieser innerweltlichen Freiheit nur eine anonyme „Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit ‘zu verstehen gibt’, d.h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt.“²³⁶ Woraus besteht nun dieser ursprünglich oder faktisch erschlossene Weltgehalt? Wenig plausibel erscheint es jedenfalls, das Frei-werden ausschließlich in der Anonymität einer gestörten oder unterbrochenen Werkwelt stattfinden zu lassen. Das menschliche Dasein ist weder nur durch die Sachen bestimmt, mit denen es sich gerade beschäftigt, noch durch ihren Entzug; genauso wenig wie seine Freiheit als ein bloßes *Dass* zu verstehen ist, erschöpft sich die menschliche Freiheit nicht in einem sachlichen *Was*. Wäre es so, dann müsste das personale *Wer* der menschlichen Existenz unbestimmt bleiben, eine Konsequenz, die Heidegger an anderer Stelle gleichwohl gezogen hat: „Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im *Namenlosen* zu existieren.“²³⁷ Die allenfalls sachliche, durch die anonyme Sachlichkeit bestimmte Freiheit des Daseins hat die weitere, von Heidegger gleichfalls an anderer Stelle gezogene Konsequenz, dass es zwar in einem technisch-praktischen Sinne nicht beliebig über sich und seine Welt verfügt, die *physis* also immer auch unverfügbar bleibt, aber in einem moralisch-praktischen Sinne nur sich selbst verantwortlich ist: Damit wird der Mensch zum willkürlichen Schöpfer seines moralischen Universums, zum Schöpfer seiner selbst als einem moralischen Wesen, „so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, das heißt

²³⁶ Ebd., S. 53.

²³⁷ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 81981, S. 10; kursiv von mir, C.S. Vgl. auch Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., § 25.

ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich die Freiheit zugleich *als die Ermöglichung* von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt.“²³⁸

Für Heidegger scheint in einem fast schon kantischen Sinne das menschliche Dasein ein Bewohner zweier Welten zu sein, der physischen und der moralischen; in der einen herrscht er (faktisch) begrenzt, in der anderen (existenziell) absolut. Moralische Bindungen und damit Verbindlichkeiten gegenüber anderen Menschen gelten ihm nur insoweit, als er sich dazu entschlossen hat. Damit erweist sich Heideggers „existenzialer ‘Solipsismus’“²³⁹ auch als ein ethisch-moralischer Solipsismus. Durch seine Konzeption der menschlichen Freiheit bleiben in letzter Konsequenz nur asoziale, durch strikte Zuweisung je ‘eigenster Möglichkeiten’ gegliederte Ich-Punkte, die entweder im Ausnahmezustand radikaler Vereinzelung existieren oder in eine Art Trance zurückfallen, in der sie verantwortungs- und beziehungslos in den unendlichen Weiten ihrer Selbstverständlichkeiten so dahinleben. Gegenüber diesen schlechten Alternativen ist jedoch an die *plurale* und *soziale* Dimension allen In-der-Welt-seins zu erinnern. Die individuelle Freiheit und mit ihr das soziale Leben sind nur möglich, weil Irritationen geschehen, weil insbesondere Menschen vom Erwartbaren abweichen, aus der Reihe tanzen, sich absondern und auffällig werden. Nicht die anonyme Regel selbst und auch kein anonymes Seinsgeschick, sondern die personifizierte Ausnahme bestätigt das soziale Reglement, fordert es heraus und ruft es auf den Plan. Entscheidungen und Handlungen entstehen weder automatisch noch der Ordnung halber, noch jenseitig oder anonym vorherbestimmt. Handlungen sind zwar immer reproduktiv, an geltenden Reglements oder Stereotypen orientiert – das eherne Gesetz der Statistik zeigt sich insofern überall –, doch sind sie zugleich innovativ und deformativ, sie weisen mithin ins Unerwartbare oder Unbestimmte.

Zur Ordnung des Sozialen gehört die Unmöglichkeit, alles zugleich und von vornherein bestimmtsein zu lassen. Anders als Heidegger behauptet, zeigt sich die nicht hintergehbare Unbestimmtheit des Sozialen keineswegs nur in seiner gesellschaftlichen oder gemeinschaftlichen Anonymität, sondern auch in der Erfahrung des Außergewöhnlichen und Außerordentlichen, des Merkwürdigen, Fremden,

²³⁸ Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, a.a.O., S. 43f; kursiv von mir, C.S.

²³⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 188.

Überraschenden, Neuen etc. Derlei macht sich immer auch als Anforderung und Anspruch eines anderen Menschen geltend, noch bevor es zu einer prüfenden oder wertenden Unterscheidung zwischen ‘eigentlich’ oder ‘uneigentlich’, angemessen oder anmaßend, berechtigt oder unverschämt, gut oder böse kommt. Gegen die Annahme, jeden, der uns begegnet, erst der sorgfältigen Prüfung zu unterziehen, ob er den ‘eigensten Möglichkeiten’ entspricht und ‘umwillen meiner selbst’ gelten kann, lassen sich auch bei Heidegger durchaus Anhaltspunkte finden: Zum menschlichen Dasein gehört „das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein ‘ist’ das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. [...] Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, *ist* es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese dem Dasein schon erschlossen.“²⁴⁰ Sind dem menschlichen Dasein in seiner innerweltlichen Situierung andere Menschen ‘existenzial’ erschlossen, insofern es ‘wesenhaft umwillen Anderer’ ist, dann kann es in der Tat nicht willkürlich über sie verfügen, ohne an seiner existenzialen Verfassung Schaden zu nehmen. Es wäre darüber hinaus auch im Sinne von Heideggers methodischem Selbstverständnis nicht konsistent, einerseits das Mitsein der Anderen als ‘existenzial’ zu bezeichnen, als konstitutives Moment in der Struktur des In-der-Welt-seins, und ihm andererseits die Gleichursprünglichkeit mit den anderen ‘Existenzialien’ abzusprechen.²⁴¹

Ungeachtet dessen scheint Heidegger auf etwas anderes hinauszuwollen: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‘sein’ zu lassen in ihrem eigenen Seinkönnen und dieses in der

²⁴⁰ Ebd., S. 123. Heidegger hat dies später in seiner *Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe, II. Abt.: *Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 27, Frankfurt a.M. 1996, §§ 17.-20.) etwas ausführlicher behandelt. – Im Umkreis Heideggers wurde das Konzept des ‘Mitseins’ zuerst von Karl Löwith konsequent verfolgt; vgl. von dems., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928. Allerdings hält auch Löwith am apriorischen Privileg des Daseins fest: „Indem mir die Mitwelt zunächst als die Welt der ‘Anderen’ begegnet, ist sie weder die Idee der ‘Menschheit’ in einer jeden ‘Person’ (Kant), noch die ‘Gesellschaft’ (Dilthey) und ebensowenig mein ‘Du’ (Feuerbach) und noch weniger ein ‘Freund-Ich’ (Scheler), sondern die *durch mich geeinte* Welt der Andern, nicht mehr und nicht weniger bestimmt als dadurch, daß sie *meine* Mitwelt ist. [...] Unbeschadet dessen, daß sie andere sind, sind sie doch *Meinesgleichen*.“ (S. 48f; kursiv von mir, C.S.).

²⁴¹ Heidegger warnt sogar (*Sein und Zeit*, a.a.O., S. 131) ausdrücklich davor: „Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ‘Urgrund’.“

vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen.“²⁴² Dies führt wieder in ein Dilemma: Entweder ist das Dasein anderer Menschen ‘existenzial’ bedeutsam; dann steht es nicht im freien Belieben eines einzelnen Daseins, das ‘sein zu lassen’ oder zu erschaffen, was ihm in seinem ‘unwillentlichen’ Selbstbezug bereits erschlossen ist. Oder das Dasein anderer Menschen wird ‘vorspringend befreit’; dann stellt sich angesichts der anonymen Freiheit und der Unbestimmtheit der eigenen Möglichkeiten erneut die Frage, von *wem*, *wozu* und als *wer* die Anderen befreit werden. Heidegger bietet keine weiterführende Lösung für dieses Dilemma an. Für ihn sind in letzter Konsequenz die Anderen nur kontingente Inhalte einsamer Entschlüsse. Eine ‘interexistenziale’ Bestimmung der eigenen Möglichkeiten und damit auch eine individuell bestimmten Freiheit *mit* und *durch* andere Menschen scheint ausgeschlossen.²⁴³

Diese Vakanz nimmt sich indessen nicht ganz überraschend aus, weil sie Heideggers daseinsanalytische Untersuchung von Beginn an auszeichnet. Zusammenfassend lassen sich hier folgende Punkte markieren. (a) Das menschliche Dasein wird zwar als alltägliches In-der-Welt-sein eingeführt, dem in der Form des umsichtig-umgänglichen Verstehens und des besorgten Umgangs mit innerweltlichem Seienden die Gesamtsituation seines Handelns immer schon erschlossen ist; in seiner Befindlichkeit und Stimmung bedeutet ihm die Welt all das, was ihm in erfolgreicher Weise zuhanden, was ihm vor aller Reflexion weder ein ausgewiesenes Thema noch ein besonderes Problem ist. Doch für Heidegger steht auf dieser elementaren Ebene die *anonyme* Werkwelt im Vordergrund, weshalb die soziale Welt kaum Berücksichtigung findet und eigentümlich verschlossen bleibt. (b) Das menschliche Dasein wird zwar als faktisch-existierendes In-der-Welt-sein begriffen, dem in der Spannung zwischen (passiver) Geworfenheit und (aktivem) Entwurf die verschiedenen Optionen seines Handelns immer schon erschlossen sind; es findet sich als sein eigenes Möglichsein oder

²⁴² Ebd., S. 298. Vgl. dazu die sehr frühe und hellsichtige Kritik aus theologischer Perspektive von Gerhardt Kuhlmann: „Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Neue Folge, 10. Jhg., Tübingen 1929, insb. S. 56: „Heideggers Ontologie verfehlt das einzig ernst zu nehmende ethische Problem, das Problem des ‘Anderen’. [...] Erst eine kritisch-ethische Philosophie, die das Problem des ‘Anderen’ nicht doch noch durch einen Identitätssatz (bei Heidegger das ‘Mitsein’) löst, wird mit einer kritischen Theologie gemeinsam erörtern können, wo das Problem des Glaubens liegt, in der eigenen Existenzverfassung oder in der Situation der zu erfahrenden Begrenzung durch den ‘Anderen’.“

²⁴³ Vgl. zur ‘Interexistentialität’ auch die Kritik von Thomas Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1990, S. 141ff. u. 155ff.

Seinkönnen bereits vor, wenn es in der Folge einer Störung oder Unterbrechung sich selbst zu einem unabweisbaren Problem und ausdrücklichen Thema geworden ist. Doch für Heidegger tritt auf dieser prekären Ebene das faktische Dasein in den Hintergrund, weshalb seine Bestimmung des Wer *anonym* und damit auch der Freiheit eigentümlich weltlos bleibt.

(c) Das menschliche Dasein ist zwar durch einen faktischen, also ihm uneinholbaren Fremdbezug bestimmt, mit dem auch die gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Sphäre und insofern das Dasein der Anderen immer schon erschlossen ist; in der Struktur der Sorge und der Schuld liegt nicht zuletzt der Grund für die Verpflichtung und Verantwortung gegenüber den Anderen. Doch für Heidegger verschwindet das Mitdasein hinter dem undurchdringlichen Schleier des *anonymen* Man, des oberflächlichen Geredes, der ungeduldigen Neugier und hinter den anderen Verfallserscheinungen des öffentlichen Lebens, weshalb ihm nur die radikale Vereinzelung und die einsame Entschlossenheit als Momente einer unbestimmt-bestimmten und letztlich asozialen Freiheit übrig bleiben. (d) Das menschliche Dasein existiert zwar in seinem 'umwillentlichen' Selbstbezug, durch den es zum formalen Bestimmungsgrund seiner Freiheit wird; die in Freiheit und Entschlossenheit gesetzten Verbindlichkeiten sind keinesfalls beliebig und bleiben sowohl an die Entschlossenheit des Selbst zu sich als auch an die Erschlossenheit seines Möglichseins gebunden. Doch für Heidegger hat die Freiheit jedwede soziale Bedeutung verloren, weshalb auch ihre möglichen Adressaten kontingent und von daher *anonym* bleiben. Kurzum: Die Anonymität durchzieht Heideggers Konzeption der menschlichen Freiheit wie ein roter Faden. Was ihren Gehalt angeht, reicht die Bestimmung kaum über den methodischen Anfang der Daseinsanalyse hinaus. Insbesondere überschätzt sein pragmatisches Fundierungsprogramm in eklatanter Weise das existenziale, zu sich selbst entschlossene, eigentliche oder, mit anderen Worten, *potentielle* Seinkönnen zuungunsten des *faktischen* Könnens, mit dem allein die Freiheit einen Stand, eine Verankerung oder einen Ort in dieser Welt hat.

Der Gewinn dieses Programms liegt darin, dass nicht nur die kognitiven und ethisch-moralischen Momente des In-der-Welt-seins auf die fundierende Ebene des Handelns reduzierbar werden, sondern ebenso die unreflektierte Orientierung an lebensweltlicher

Herkünftigkeit und Fremdbestimmung analysierbar, wenn nicht gar kritisierbar bleibt. Der Verlust besteht in der praktischen Orientierungslosigkeit des menschlichen Handelns: An wen wendet es sich, wenn es sich als alleiniger Bestimmungsgrund seiner Freiheit ausschließlich an sein Selbst wendet? Dass diese Frage unbeantwortet bleibt, ist allerdings nicht als schlichte Fehlanzeige zu denunzieren. Bei Heidegger lassen sich durchaus Hinweise auf weiterführende Alternativen finden. Wie bereits gezeigt, erwähnt Heidegger im Zusammenhang der umsichtig besorgten Werkwelt und der Auslegung eine *responsive Struktur*, in der sich das Verstehen auf elementare Weise artikuliert. Innerhalb dieser Responsivität kommt es eher beiläufig, in ganz und gar alltäglicher Weise zu Frage-Antwort-Relationen, die zwar vorrangig handlungs- und eigenschaftsprädikative Sachinhalte zum Thema haben, die aber deswegen nicht anonym sind, sondern zwischen jeweils fragenden und antwortenden Menschen stehen. – Wie wäre es also, die Sorgestruktur des Daseins, sein alltägliches In-der-Welt-sein als responsive Struktur zu reformulieren?

5.3 Die Freiheit des Verstehens: Frage, Antwort, Verantwortung

Angeregt durch Heidegger, können wir mit dem Begriff des *Verstehens* einen komplexen Zusammenhang bezeichnen, in dem aufgrund des Antwortgebens *auf* eine Frage oder des Antwortgebens *für* jemanden, aber auch des Fragestellens *nach* etwas und des Fragestellens *an* jemanden, *Bedeutungen* auf grundlegende Weise erschlossen werden. Ganz unabhängig davon, ob wir etwas *als* Sachfrage oder *als* Geltungsfrage, ob wir eine Äußerung im konstativen oder regulativen Sinne verstehen, geht unser Verstehen immer auch auf ein responsives Verhältnis zurück. Dieses erweist sich als so grundlegend, dass selbst dann, wenn wir gar nicht zu verstehen meinen, etwa wenn irgendein Wort oder sogar nur ein Laut völlig unverständlich und unzusammenhängend erscheint, dennoch darauf ‘antworten’ können, nämlich mit einer Frage: ‘was soll das bedeuten?’ oder ‘was hast du damit sagen wollen?’. Solch ein antwortendes Fragen entsteht immer dann, wenn es, wie Heidegger sagen würde, zu ‘Störungen’ oder ‘Brüchen’ im responsiven Geschehen kommt; wenn (a) eine Wort- oder Satzfolge ‘beschädigt’, also semantisch und/oder syntaktisch fehlerhaft ist, wenn (b) ein Wort- oder Satzfolge ‘fehlt’, sie also zu undeutlich und kaum vernehmbar ausgesprochen wird,

sie nicht zuende gesprochen und abgebrochen wird oder sie gar ausbleibt, wenn (c) eine Wort- oder Satzfolge zu 'sperrig', also zu lang, zu verzweigt oder zu ungewöhnlich ist. In der Folge von Störungen kann es zur interpretativen und reflektierenden Störfallbewältigung kommen, zu einer Theorie über die Regeln der Sprache oder zur Prozeduralisierung von Verständigungsproblemen. In den meisten Fällen werden unverständliche Äußerungen jedoch eher beiläufig verarbeitet und behoben, so dass ein distanzierter oder irritierter Zustand des Unverständnisses weder lange anhalten noch nachhaltig wirken muss.²⁴⁴

5.3.1 'Automatisches Verstehen' und Responsivität

Mit der grundlegenden Responsivität sind allerdings nicht nur ausgewiesene Fragen oder Antworten gemeint, sondern viel mehr. Sie strukturiert bereits das Verständnis unserer Mimik und Gesten, insbesondere aber auch das unserer Sprache im engeren Sinn. Jeder gesprochene Satz, bereits jedes einzelne Wort, jeder Laut 'antwortet' auf ein ihm vorausgegangenes sprachliches Ereignis, zugleich 'fragt' jeder Satz nach einem weiteren. Ein sprachliches Ereignis steht niemals für sich allein, sondern in vielfältigen Beziehungen; die responsive Struktur hat insofern keinen prinzipiellen Anfang und auch kein Ende. In Anlehnung an Davidson möchte ich daher von einem *responsiven Holismus*²⁴⁵ sprechen: Bedeutungen werden nur innerhalb der Sprache als einer Ganzheit responsiver Verweisungen verstanden. Das Verstehen ist hier 'zunächst und zumeist', in seiner ganzen 'Alltäglichkeit' ein responsiver 'Umgang' in der Sprache, der innersprachliche Bedeutungen nicht nur *als etwas* erschließt, sondern der sich immer auch *auf etwas* versteht, also ein bereits tätiger und gelingender Vollzug ist. Dieser

²⁴⁴ Vgl. zur eher beiläufigen Verarbeitung und Behebung von sprachlichen Störungen, also verfehlten oder abweichenden Wortverwendungen, Vieldeutigkeiten, Ungenauigkeiten, Neuheiten etc., Donald Davidson, „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“ (1986), in: Eva Picardi u. Joachim Schulte (Hg.), *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*, Frankfurt a.M. 1990. Wenn es zu Störungen kommt, dann stellen wir, so Davidson, *Übergänge* her: „Es ist die Fähigkeit, die erlaubt, eine richtige, d.h. zur Übereinstimmung tendierende Übergangstheorie für den sprachlichen Austausch mit der betreffenden Person aufzustellen“ (S. 225). Solche 'Übergangstheorien' können mehr oder weniger aufwendig ausfallen: „Das Interessante ist,“ wie Davidson bemerkt, daß der aktiv hörende, unwillkürlich interpretierende und korrigierende Hörer häufig „keine Mühe hat, den Sprecher so zu verstehen, wie dieser es beabsichtigt.“ (S. 204).

²⁴⁵ Vgl. Donald Davidson, „Wahrheit und Bedeutung“, in: ders., *Wahrheit und Interpretation* (1984), Frankfurt a.M. 1990, S. 47: Davidson verweist hier auf die „holistische Auffassung der Bedeutung. Sofern Sätze hinsichtlich ihrer Bedeutung von ihrer Struktur abhängen und wir die Bedeutung jedes Elements in der Struktur nur als Abstraktion von der Gesamtheit der Sätze, in denen sie vorkommen, begreifen, können wir die Bedeutung eines Satzes (oder Wortes) nur angeben, indem wir die Bedeutung jedes Satzes (und Wortes) der betreffenden Sprache angeben.“ – Nur am Rande erwähnt sei die konzeptionelle Parallele zu Heideggers Begriff der 'Bewandtnisganzheit'; vgl. dazu *Sein und Zeit*, a.a.O., § 18.

umgangssprachliche Aspekt des Verstehens kann im Rekurs auf Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* auch als ‘Gebrauch’ bezeichnet werden: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“²⁴⁶ Bestimmend für den alltäglichen Sprachgebrauch ist eine gewisse Zuverlässigkeit und Regelmäßigkeit; das Verstehen ist deshalb immer auch regelhaft. Allerdings fungieren seine Regeln eher wie Wegweiser, nämlich so, „daß sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt [...] Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).“²⁴⁷

Das Verstehen als ein in der Regel vollzogener und gelingender Sprachgebrauch kann nun seinerseits in einer ‘Grammatik’ beschrieben werden, allerdings mit einer Einschränkung: „Grammatik sagt nicht, wie die Sprache gebaut sein muß, um ihren Zweck zu erfüllen, um so und so auf Menschen zu wirken. Sie *beschreibt* nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen.“²⁴⁸ Insoweit Wittgenstein die Grammatikalität der Sprache in Bezug auf den durchaus veränderlichen Sprachgebrauch versteht, handelt es sich bei der deskriptiven Grammatik nicht um die ein für alle Mal fixierte Kartographie der verschiedenen Verwendungsweisen von Worten und Sätzen.

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M. 1984, § 43., S. 262. – Der Aspekt der ‘Responsivität’ kommt unter dieser Bezeichnung in den *Philosophischen Untersuchungen* nicht vor; gleichwohl ist dieser Text signifikant durch das ‘Sprachspiel’ des Fragens und Antwortens strukturiert. Zudem finden sich eine ganze Reihe Erläuterungen zum Stellen von Fragen und Geben von Antworten, auch wenn Wittgenstein nicht von der grundlegenden Bedeutung des Responsiven auszugehen scheint. So gibt er gleich zu Beginn folgendes Beispiel: „Die Kinder werden dazu erzogen, *diese* Tätigkeit zu verrichten, *diese* Wörter dabei zu gebrauchen, und so auf die Worte des Anderen zu reagieren. Ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, daß der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf sie lenkt, und dabei ein Wort ausspricht; z.B. das Wort ‘Platte’ beim Vorzeigen dieser Form (Dies will ich nicht ‘hinweisende Erklärung’, oder ‘Definition’, nennen, weil ja das Kind noch nicht nach der Benennung *fragen* kann.“ (§ 6., S. 240) Vielmehr muß man „schon etwas wissen (oder können), um nach der Benennung fragen zu können. Aber was muß man wissen?“ (§ 30., S. 254) Anders als es Wittgenstein hier nahe legen will, ist auf diese Frage nicht nur zu antworten, dass die je schon gebrauchte und insofern auch verstandene Bedeutung eines Wortes gewusst werden muss. Es ist keineswegs so, dass (noch nicht oder unzureichend der Sprache mächtige) Kinder – um bei Wittgensteins Behaviorismus des ‘Abrichtens’ zu bleiben – auf Erwachsene nur ‘reagieren’, sondern diese auch auf jene: *Dass* bereits kleinkindliche Laute als ‘Anfragen’ verstanden werden, verweist auf ein responsiv strukturiertes und strukturierendes Verstehen; vgl. Wittgensteins Bemerkungen zum ‘Schrei’ auf S. 512. Verstehen, Fragen, Antworten und Wissen sind gleichursprünglich; vgl. dazu § 22., S. 249 u. § 150., S. 315.

²⁴⁷ Ebd., § 198f., S. 344.

²⁴⁸ Ebd., § 496., S. 432; kursiv von mir, C.S. Trotz seines ‘nur’ deskriptiven Anspruches registriert Wittgenstein ein „Schwanken in der Grammatik zwischen Kriterien und Symptomen“. (§ 354., S. 392) Das mag, historisch betrachtet, auf die Trägheit einmal ‘sedimentierter’ Reglements oder auf die Festigkeit einmal ‘definierter’ Regeln zurückzuführen sein; ich verstehe es gleichwohl auch als einen

Doch insoweit der tatsächliche Gebrauch einer Sprache auch responsiv strukturiert ist, handelt es sich dabei ebenso wenig um ein zwar veränderliches, aber bloß anonymes Regelgeschehen. Vielmehr sind in der Responsivität Bezüge und Bindungen zwischen den ‘fragenden’ und ‘antwortenden’ Menschen wirksam, die sich in einer sprachlichen Lebensform eingerichtet haben. In diesem Sinne ist die ‘Grammatik der Welt’ sozial zu verstehen. Mit anderen Worten: Das von Heidegger vernachlässigte ‘Phänomen’ des Sozialen wird in der Perspektive einer responsiv-holistischen Gebrauchstheorie der Sprache zugänglich. Darüber hinaus kann, insoweit das Verstehen immer auch ein Regelverstehen ist und insoweit mit dem Regelverstehen wiederum eine grundlegende Funktion der Vernunft bezeichnet wird, von einer *responsiven Vernunft* die Rede sein. In diesem Begriff der Vernunft sind die grammatikalische Regel und der responsive Umgang in einem spannungsvollen Verhältnis aufeinander verwiesen; er bezeichnet die Minimalbedingung jeder anderen Vernunftform, jenes *kognitive Moment* in unseren lebensweltlichen Bezügen, das sich als Verstehen bereits etabliert haben muß und das als diese faktische Verständlichkeit unserer Welt noch keinen diskursiv einlösbare Geltung beansprucht, sondern umgekehrt rationale Geltungsansprüche erst ins Spiel bringt.²⁴⁹

Mit dieser Erweiterung um die soziale Dimension zeigt sich der ganze Unterschied zu Heidegger. Seine Konzeption der umsichtig besorgten Werkwelt erweist sich jetzt als Netzwerk responsiver Verweisungen. Es tritt an die Stelle des alltäglichen In-der-Welt-seins heideggerscher Prägung. Programmatisch formuliert: In der Verbindung von Heideggers phänomenologischer Daseinsanalyse und den sprachanalytischen Untersuchungen Wittgensteins erweist sich die Grammatik als die *Beschreibungsform* und das Verstehen als die *Vollzugsform* des In-der-Welt-seins. Dabei ist mit Wittgenstein vor allem die Sprachlichkeit und der Regelbezug des Verstehens zu betonen. Dies soll im folgenden etwas näher erläutert werden, wobei allerdings die Schwierigkeit auftaucht, dass Sprache und Regel niemals genau auseinander zu halten sind und, wie sich noch zeigen wird, insbesondere der Begriff der Regel eigentümlich

Hinweis auf die (responsiven) Bindungen innerhalb des Sprachgebrauchs, über die sich kein Sprechen einfach hinwegsetzen kann.

²⁴⁹ Vgl. zum je schon gelingenden Verstehen, also zur *noch nicht* normativ oder evaluativ ausgebildeten „Verständlichkeit“ als „Inbegriff von formalen Rationalitätskriterien“: Herbert Schnädelbach, „Rationalität und Normativität“, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und*

schillernd ist. Dies liegt nicht zuletzt an der Unmöglichkeit, seine durch den jeweiligen Sprachgebrauch verbürgte Bedeutung eindeutig zu fixieren; der tatsächliche Sprachgebrauch ist niemals vollständig in einem Regeltabelleau, in einer vollständigen Grammatik zu beschreiben, insofern die Beschreibung einer Regel das bereits Gesagte, also den Sprachgebrauch, schon wieder verändert hat. Beide, der Sprachgebrauch und die Regelhaftigkeit, stehen in einer unauflöslichen Spannung. Mit anderen Worten: Der praktische Sprachgebrauch holt sich in seiner Gesamtheit niemals selber ein, und in genau diesem Sinn ist der bereits erwähnte Holismus nur als *praktischer Holismus* zu verstehen.²⁵⁰ In dieser Perspektive bezeichnet das Verstehen vorerst nichts weiter, als die Gesamtheit eines mehr oder weniger anschlussfähigen Handelns.

Insoweit die Bedeutung auf den tatsächlichen Gebrauch in der Sprache zurückgeht, muss das bedeutungserschließende Verstehen selber ein *Sprachhandeln* sein. Als Handeln, nicht etwa als inner-psychischer Zustand, entfaltet es sich dabei in zwei Richtungen, in die des Sprechens und in die des Hörens. So lässt sich im Anschluss an Wittgenstein das Verstehen aus der *performativen Perspektive des Sprechers* betrachten: „Wenn ich einer Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.“²⁵¹ Gemeint ist damit vorerst nichts anderes, als ein vertrauter, gewohnter oder alltäglicher Umgang in der Sprache, ein nicht weiter problematischer und thematischer Sprachgebrauch. Erfolgt das Sprecher-Verstehen einfach nur regelmäßig, dann besteht sein faktisches Können geradezu aus dem *Wiederholen-Können* und insofern aus der Selbstverständlichkeit und Verlässlichkeit seines kulturell-geschichtlichen Milieus; es verläuft dann in den bereits etablierten Bahnen eines Sprachspiels, in den gemeinsamen (Vor)Urteilen, sozialen Konventionen und tradierten Rollenmustern einer konkreten und komplexen Lebensform; es durchzieht einen Situationszusammenhang, in dem sprachliche Tätigkeiten im engeren und weiteren Sinne, sprachliche und nicht-sprachliche

Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992, S. 97f. Der Begriff der ‘responsiven Rationalität’ findet sich bei Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994, insb. S. 333ff.

²⁵⁰ Vgl. dazu Hubert L. Dreyfus, „Holism and Hermeneutics“, in: Robert Hollinger (Ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana 1985. Dreyfus unterscheidet hier einem *theoretischen Holismus*, der alle Formen des Verstehen nicht nur als theoriezugänglich, sondern als bereits theoretisch verfaßt und vor allem als theoretisch vollständig beschreibbar behandelt, von einem *praktischen Holismus*, der im Anschluß an Merleau-Ponty, Heidegger und Wittgenstein davon ausgeht, daß ein „inherited background of practices cannot be spelled out in a theory because (1) the background ist so pervasive that we cannot make it an object of analysis, and (2) the practices involve skills.“ (S. 231) Mehr noch: „It seems that the background of practices does not consist in a belief system, a system of rules, or in formalized procedures; indeed, it seems the background does not consist in representations at all.“ (S. 233).

Verhaltensweisen ineinander verwoben sind.²⁵² Dabei äußert sich das je schon gekonnte Verstehen insbesondere in den vielfältigen Sprechakten, die ein Sprecher wie eine Rolle zu übernehmen in der Lage ist – so etwa die Sprecherrolle des Begrüßens oder Verabschiedens, des Bittens, Warnens, Drohens oder Befehlens, des feierlichen Versprechens oder zerknirschten Gestehens, des nüchternen Feststellens, großmütigen Verzeihens, freundlichen Einladens oder inbrünstigen Liebeswerbens. Neben dem gestischen und mimischen ‘Vokabular’ begleiten es vor allem auch Stimmungen und Zwischentöne, seien sie gelöst oder gespannt, heiter oder ernst, ironisch, sarkastisch oder reserviert.²⁵³

All diesen Sprechakten ist gemeinsam, dass mit ihnen ein Sprecher immer auch Ansprüche geltend macht; man *soll* ihnen sein Gehör, Vertrauen oder Glauben schenken, ihnen in irgendeiner Weise wie einer Aufforderung folgen. Insofern *fragt* das faktischen Können eines Sprechers stets nach einer rückwirkenden Bestätigung und nach einem weiterführenden Anschluss seines Könnens. Insbesondere bedeuten seine Äußerungen ein in der Regel kaum bemerktes Wagnis, nämlich das der Kontaktaufnahme angesichts einer noch ausstehenden, mehr oder weniger ratifizierenden *Antwort*, einer Entsprechung oder eines Entgegenkommens.²⁵⁴ Anders gesagt: Weil jede Äußerung das unvermeidliche Risiko birgt, unverständlich, unwillkommen, unpassend oder gar unvereinbar zu sein, bedarf sie einer klärenden Antwort, die in einem weiten Spektrum von der begeisterten Aufnahme bis zum ratlosen Schweigen mehr oder weniger günstig ausfallen kann.²⁵⁵ Ganz gleich, wie die Antwort

²⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 219., S. 351.

²⁵² Vgl. ebd., § 7., S. 241. – Das Zusammenwirken von sprachlichem und nicht-sprachlichem Handeln erläutert auch Karl Bühler, *Sprechhandeln*, Stuttgart/New York 1982 (1934), S. 52: Jedes „konkrete Sprechen steht im Lebensverbände mit dem übrigen sinnvollen Verhalten eines Menschen; es *steht* unter Handlungen und *ist selbst* ein Handeln.“ Zu diesem „empraktischen“ oder „sympraktischen Reden“ vgl. ebd. S. 158.

²⁵³ Im Zusammenhang der Sprechakte verweise ich auf John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (1962), Stuttgart 1989, und John R. Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, (1969), Frankfurt a.M. 1983; auf die hier wie dort ausgeführte Typologie der Sprechakte gehen ich nicht weiter ein. In Hinsicht auf den welterschließenden Charakter von situativen Stimmungen und individuellen Befindlichkeiten verweise ich auf meine Erläuterung zu Heidegger im vorangegangenen Kapitel.

²⁵⁴ Zur Bedeutung der Kontaktaufnahme vgl. Roman Jakobson, „Linguistik und Poetik“ (1960), in ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt a.M. 1979, S. 91: Jakobson verweist hier auf die „phatische Funktion“ des Sprechens, insoweit es (besonders deutlich bei Kleinkindern) noch vor der „informativen Kommunikation“ den Kontakt herstellt. Vgl. dazu auch John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, a.a.O., S. 110f; das Wagnis der Kontaktaufnahme findet bei Austin allerdings keine Berücksichtigung.

²⁵⁵ Inwieweit eine Äußerung ‘willkommen’ oder ‘passend’ ist, hängt nicht nur von ihrer sachlichen Wahrheit (propositionaler Gehalt) oder von ihrer konventionellen Richtigkeit (performative Rolle) ab; es

ausfällt, wird der Sprecher durch sie in einem Äußerungskontext verortet und aus seiner wie auch immer heiklen Situation befreit; schlimmstenfalls bleibt er in ihr verloren, weil ihm *partout* keine Aufmerksamkeit zuteil wird, seine Äußerung also folgenlos bleibt. In jedem Fall gibt es für ihn keine absolute Gewissheit, weder Regeln noch Kriterien, wie weit er sich auf sein Können verlassen darf – eben diese fehlende Gewähr macht seine ‘Blindheit’ aus. Ein Sprechakt stellt insofern immer einen *Versuch* dar, nicht etwa in Hinsicht auf das mehr oder weniger gut ausgebildete Können, mit dem er sich tatsächlich vollzieht, als vielmehr hinsichtlich der ihm folgenden Bestätigung, nach der er in gewisser Weise fragt, und hinsichtlich des ihm vorausgegangenen Anlasses, auf den er in gewisser Weise antwortet. Kein Sprechakt steht also alleine da, förmlich isoliert, und fängt von sich aus an. Jeder Sprechakt ist ein *Gesprächsakt*.²⁵⁶ Er wird in einer konkreten Gesprächssituation geäußert, nimmt einen ‘Gesprächsfaden’ auf, hat seine eigene Vor-Geschichte und legt sich auf ihre *Deutung* fest. Dadurch ‘spinnt’ er den ‘Faden’ mehr oder weniger gelungen fort und eröffnet seinerseits einen *Spielraum möglicher Deutungen*.

Das faktische Können aus der performativen Perspektive des Sprechers ist ein wesentliches Moment des Verstehens, doch zum anderen erschöpft sich das Verstehen nicht in der blinden Wiederholung des je schon Verstandenen. Aus der *interpretativen Perspektive des Hörers* vermag es zugleich, so Wittgenstein, „einen Ausdruck der Regel

geht niemals nur um die Erfüllung *anonymer*, bloß sach- oder regelbezogener Geltungsansprüche. So kann eine schlichte Feststellung taktlos sein, auch wenn sie durchaus wahr ist; Wahrnehmungsurteile wie etwa ‘Der Saal ist überfüllt’ oder ‘Der Koffer ist viel zu schwer’ mögen objektiv falsch und nur unzureichend zu vermitteln sein, behalten jedoch nicht nur ihre subjektive, sondern auch ihre welterschließende und damit epistemische Wahrheit. Hier kommt es immer auf die konkrete, allemal komplexe Äußerungssituation und individuelle Sprecherdisposition an. – Äußerungen können darüber hinaus auch ‘unvereinbar’ sein, entweder weil sie in Bezug aufeinander widersprüchlich sind, etwa wenn jemand behauptet ‘dass p’ und (sukzessive) ‘dass non-p’, oder weil sie ungereimt sind, etwa wenn jemand behauptet, dass sich nichts behaupten lasse. Solche Unvereinbarkeiten können – müssen aber nicht! – zu Verzögerungen oder gar Unterbrechungen in einem Handlungs- und Äußerungskontext führen, insofern sie keine eindeutigen Anschlussmöglichkeiten eröffnen. Vgl. dazu Carl Friedrich Gethmann, „Letzbegründung vs. lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns“, in: *Philosophie und Begründung* (hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt a.M. 1987, S. 274f.

²⁵⁶ Dieser wesentliche – und soziale – Aspekt fehlt eigentümlicherweise in der Sprechakttheorie Austins und Searles; vgl. dazu die Kritik von Dieter Wunderlich, „Probleme, Grundsätze und Entwicklungen der Sprechakttheorie“ und vor allem „Fragesätze und Fragen“, beide in: ders., *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M. 1976. – Übrigens lässt auch Searles Verweis auf den anonymen Hintergrund konstitutiver Regeln (vgl. *Sprechakte...*, a.a.O., S. 54ff.) vollkommen unklar, wie aus dem anonymen Hintergrund einerseits und dem isolierten Sprechakt andererseits ein Gesprächsakt oder Gesprächsgeschehen werden soll. Es ist daher wohl kaum ein Zufall, dass Searle diesen Ansatz später zugunsten einer intentionalistischen Semantik revidiert hat, die Bedeutungen anstatt im Sprachgebrauch nun in vorsprachlichen intentionalen Zuständen verortet – was für eine Dialogik noch weniger erhoffen lässt.

durch einen anderen [zu] ersetzen.“²⁵⁷ Eine Interpretation liegt demnach vor, wenn ein bloß erwähnter Ausdruck durch einen anderen und insofern gleichbedeutenden Ausdruck ausgetauscht wird, als dieser in den Sprachgebrauch übernommen, also eingebettet und angepasst werden kann. Kaum bemerkt geschieht dies schon in alltäglichen Gesprächssituationen, etwa beim Einkaufen im Supermarkt: Wenn die Kassiererin sagt ‘Das macht drei Mark fünfzig’, dann verstehe ich in der Regel ‘Das macht drei Mark fünfzig’, indem ich für ‘das’, nämlich das, was ich kaufen will, drei Mark und fünfzig Pfennige bezahle. Interpretierend ersetzt hier ein deiktischer Ausdruck (‘das’) das Eingekaufte und bringt es mit dem zu zahlenden Preis sowie der tatsächlichen Auszahlung in Verbindung. Bei diesem ‘automatischen Verstehen’, wie es Albrecht Wellmer nennt,²⁵⁸ kann insofern von einem Verstehen die Rede sein, als es der Hörer notfalls in anderen Worten explizit machen kann: Das faktische Können des Hörers liegt in seinem *Wiedergeben-Können*. Weitestgehend unspektakulär geschieht dies innerhalb des indexikalischen Systems der deiktischen Ausdrücke und Personalpronomina: Wenn jemand sagt ‘Ich komme heute nicht zu dir’, so gebe ich unter Umständen wieder ‘Er/Sie/Eigenname sagte mir gestern, nicht mehr hierher zu kommen’.²⁵⁹

²⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 201., S. 345.

²⁵⁸ Albrecht Wellmer, „Verstehen und Interpretieren“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 45/3, Berlin 1997, S. 396. – Die Konzeption des ‘automatischen Verstehens’ markiert eine gewisse Distanz zu Saul A. Kripke, *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung* (1982), Frankfurt a.M. 1987. Kripke, von dem übrigens das Einkaufsbeispiel stammt, spricht hier angesichts des gelingenden Verstehens irreführenderweise von „Übereinstimmung“ (S. 117); davon kann aber nicht die Rede sein, weil differente Handlungen aufeinander bezogen sind, ohne dass eine ausdrückliche, einvernehmliche oder ‘bewusste’ Überprüfung stattgefunden hat. Der Begriff ‘Übereinstimmung’ ist irreführend, weil er (a) nichts darüber sagt, welche Handlungen überhaupt vorliegen; ihre Bestimmung ergibt sich nur aufgrund ihrer Einbettung in ein bereits anschließendes Handeln, d.h. aus einem bereits vorliegenden Zusammenhang anschlussfähiger Handlungen, in dem und aus dem heraus sich allererst die Regeln gewinnen lassen, mit denen ‘Übereinstimmung’ zu überprüfen ist. Anschlussfähiges ist kein übereinstimmendes Handeln, weshalb (b) die ‘Übereinstimmung’ auch nichts darüber sagt, was genau übereinzustimmen hat; jedes Moment des Handelns unterscheidet sich, wenn man nur ausreichend penibel ist, von den (zahlreichen) anderen Momenten, d.h. um hier die verschiedenen Momente raumzeitlich zu lokalisieren, zu isolieren und im Sinne der ‘Übereinstimmung’ in Beziehung zu setzen, muss bereits eine Regel unterstellt werden, in Bezug auf die es allerdings nicht um generelle Übereinstimmung, sondern allenfalls um die Übereinstimmung der als relevant erachteten Merkmale gehen kann. Eine solche Regel ist wiederum nicht unabhängig vom bereits gelingenden Sprachgebrauch zu haben.

²⁵⁹ Vgl. dazu Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1979, S. 84: Zur Verwendungsweise des Personalpronomens ‘ich’ gehört, „daß der, der es verwendet, es so verwendet, daß er weiß, daß ein anderer seine Rede so aufnehmen kann, daß er auf dieselbe Person, auf die er mit ‘ich’ bezugnimmt, mit ‘er’ bezugnimmt. ‘Er’ oder ‘dieser Mensch’ hat also denselben Stellenwert relativ zu ‘ich’ wie ‘dort’ zu ‘hier’.“

Schon weniger trivial, wenn auch in der Regel unproblematisch, ist die Fähigkeit, die Sprecherreferenz zu interpretieren und, wie es Robert Brandom nennt, *de dictu*- durch *de re*-Zuschreibungen zu ersetzen: Wenn jemand sagt 'Der Mann, der dort am Tresen sitzt und ein Glas Bier trinkt, schneidet komische Grimassen', so gebe ich unter Umständen wieder 'X sagt, dass der Mann, der dort am Tresen sitzt und ein Bier trinkt, betrunken ist'. Es kann natürlich sein, dass ich mich (genauso wie X) hier irre, etwa weil der Mann eine verkleidete Frau ist, sie nicht sitzt, sondern steht, ansonsten ihre Apfelschorle trinkt und eine sehr lebendige Ausdrucksweise hat. Gleichwohl kann meine Wiedergabe von einem Dritten als Irrtum durchschaut werden und gegenüber einem Vierten dann richtig wiedergegeben werden: 'X meint die Frau dort, die hinter dem Tresen steht und in ein lebhaftes Gespräch verwickelt ist'.²⁶⁰ Voraussetzung hierfür ist ein anderes Situationsverständnis, eine andere Perspektive auf die Situation. Dies führt zu einer weiteren, in der Tat grundlegenden Leistung der Interpretation, nämlich zur „pragmatischen Einbettung von Äußerungen in Situationen: ihrem illokutionären und kommunikativen Witz.“²⁶¹ Wenn jemand etwas sagt, dann kann seine Äußerung, etwa als Hinweis ausgesprochen, auch als Warnung, Vorschlag, Vorwurf, Bitte oder Spaß aufgenommen werden; seine Äußerung kann aufwendiger Teil einer Inszenierung, mit einer gereizten Tonlage unterlegt, von einem ratlosen Achselzucken begleitet oder in einer gelösten Atmosphäre ausgesprochen sein. Eine passende Interpretation bedarf hier eines mehr oder weniger umfassenden, vor allem eines dem Sprecher und Hörer gemeinsamen Situationsverständnisses. Auf diese Gemeinsamkeiten muss sich der Interpret zu einem guten Teil blind verlassen können, selbst wenn er in einem so grandiosen wie revolutionären Willkürakt den gesamten Sprachgebrauch durch einen anderen ersetzen wollte.

Mit dem Verweis auf den verlässlichen Sprachgebrauch schließt sich der Kreis des Verstehens: Wie schon beim Regelfolgen gibt es auch beim Regeldeuten weder Regeln noch Kriterien dafür, wie weit das blinde Sich-Verlassen-Können reicht und ob es jeweils angemessen oder begründet ist. Auch hier gibt es keine Gewähr für das Gelingen. Weil jede Interpretation in einem Raum *möglicher* Deutungen und

²⁶⁰ Zur Interpretation der Sprecherreferenz durch Substitution von *de re*- für *de dictu*-Zuschreibungen vgl. Robert B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Massachusetts/London 1994. Brandom erläutert dies wie auch schon die Verwendung von deiktischen Ausdrücken und Personalpronomina im direkten Anschluß an Wittgenstein ab S. 508ff.

Fehldeutungen situiert ist, versucht sie nicht nur, eine passende Antwort zu geben, sondern bedarf auch einer bestätigenden Antwort. Eine gewisse Verlässlichkeit trägt das elementare Verstehen sowohl in der performativen Sprecher- als auch in der interpretativen Hörerperspektive. Dabei sind beide Perspektiven des Verstehens auf das engste miteinander verbunden; sie stützen und ergänzen sich gegenseitig, sie sind gewissermaßen gleichursprünglich. Ohne irgendein interpretatives Moment bliebe das Sprecher-Verstehen nicht nur vollends blind, sondern müsste sich wie in einem ewigen Monolog, einer Art Leerlauf, verschließen; umgekehrt bliebe jedes Hörer-Verstehen ohne irgendein blindes Vertrauen auf den selbstverständlichen Sprachgebrauch nicht nur leer, sondern müsste sich so schutz- wie rückhaltlos in alle Richtungen zerstreuen.²⁶² Beide Perspektiven des Verstehens, das performative Wiederholen-Können des Sprechers und das interpretative Wiedergeben-Können des Hörers, sind also aufeinander angewiesen. Sie zeichnet gleichermaßen ein faktisches Können aus, etwas, das getan wird, ohne es erst versuchen zu müssen. In dieser Hinsicht ist das Verstehen fest in seiner Lebensform verankert. Es verbindet die Gesprächsakte und durchzieht insofern das sprachliche Geschehen in subtiler Weise, sei es stabilisierend oder korrigierend, wie ein *soziales Band*: Jeder gekonnte Sprechakt weist einen inneren Bezug zu ihm vorausgegangenen und ihm nachfolgenden Sprechakten auf. In diesem impliziten Sinne antwortet er auf eine bereits vorliegende Frage und fragt nach einer möglichen Antwort. Mit anderen Worten: Das Verstehen ist ein stabilisierendes und korrigierendes Anschlusshandeln.

Gesprächsakte sind wie Fragen und Antworten miteinander verbunden, sie sind die *minimale Einheit*, ohne die weder ein dialogisches Geschehen noch überhaupt ein Verstehen zustande kommt.²⁶³ Der sprachliche *logos* ist ein Dia-Logos und der *Frage- und Antwortcharakter von Gesprächsakten* ist fundamental, und zwar in zweierlei Hinsicht: (a) Die Responsivität entfaltet sich *in actu* so verlässlich wie beiläufig

²⁶¹ Albrecht Wellmer, „Verstehen und Interpretieren“, a.a.O., S. 398.

²⁶² Dies ließe sich auch frei nach dem Kantischen Diktum formulieren, dass Begriffe ohne Anschauung leer und Anschauungen ohne Begriffe blind sind: Ein (performatives) Regelfolgen ohne interpretativen Gehalt ist blind und besteht aus nichts anderem als der bloßen Kraft des Performativen; ein (interpretatives) Regeldeuten ohne performative Kraft ist leer und besteht nicht einmal aus einer irgendwie welthaltigen Stimmung.

²⁶³ Vgl. dazu auch die Überlegungen von Friedrich Kambartel im Anschluss an Wittgenstein, „Versuch über das Verstehen“, in: Brian McGuinness et al. (Hg.), *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposium an der Universität anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt a.M. 1991, insb. S. 124ff.

zwischen Sprechern und Hörern; dabei bestimmt sie die Aufeinanderfolge von Sprechakten weder im Vorhinein, als seien diese immer schon wie mit eherner Notwendigkeit verknüpft, noch im Nachhinein, als hätten diese zuerst wie aus purem Zufall zusammengefunden. (b) Responsivität ermöglicht die konkrete und soziale Einheit einer Lebensform in ihren konventionellen, ritualisierten, persönlichen und emotiven Dimensionen; dabei ‘rhythmisiert’ sie das Gesprächs- und Handlungsgeschehen von seinen anonymen Routinen bis hin zu seinen affektive Orientierungen, die jede sprachliche Äußerung wie ein *basso continuo* begleiten.²⁶⁴ Was Heidegger in seiner Alltäglichkeit als umsichtiges und umgängliches In-der-Welt-sein beschreibt, kennzeichnet als Responsivität einen vieldimensionalen Handlungs-, Gesprächs- und Stimmungsraum, in dem das Verstehen *einheitlich* erscheint, hinreichend mit seiner Lebensform *vertraut* bleibt und sich auf die Gemeinsamkeiten *verlassen* kann.²⁶⁵ Immer schon sind handelnde und sprechende Menschen in responsiver Weise – sei es familial, freundschaftlich, kollegial, nachbarschaftlich etc. – miteinander und in gewisser Hinsicht auch einander verbunden. Eine sprachliche und soziale Lebensform ist keineswegs opak oder obskur, aber auch kein idyllischer Lebensborn, vielmehr genügt sie sich weitestgehend selbst, insoweit in ihr Handlungs- und Gesprächsanschlüsse ungestört möglich sind.

Das Netzwerk der Gesprächsakte zeichnet sich durch seine responsive Wechselseitigkeit aus. Zu Redewechseln gehören das Anknüpfen, Fortspinnen oder Auflösen eines Gesprächsfadens, Verzögerungen und mehr oder weniger sprunghafte Wechsel des Themas. Innerhalb dieser lebensweltlichen Responsivität lassen sich nun, von ‘außen’

²⁶⁴ Vgl. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M. 1985, S. 105: Waldenfels verweist hier auf die soziale Bedeutung der Affekte, etwa auf die „Bekundungen sozialer Gefühle wie Liebe, Hass, Neid oder Hochachtung; sie sind der *basso continuo* unseres intersubjektiven Verhaltens, nicht bloß die eigenen Bedürfnisse betreffend, sondern eröffnend, verschließend, fesselnd, abstoßend und appellierend auf den anderen gerichtet, ohne doch normativ einklagbar zu sein. [...] Mit anderen Worten, die gesamte Außenwelt dringt hier hinein und übervölkert sie derart, daß von einer abgegrenzten Innenwelt eigener Erlebnisse wenig übrigbleibt.“ – Vgl. auch Gilles Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990* (1990), Frankfurt a.M. 1993, S. 237; Deleuze unterscheidet hier den kognitiven, perzeptiven und affektiven Pol eines Begriffs. Der Gebrauch einer Sprache „ist auf diese drei Pole hin gespannt, auf den Begriff oder die neuen Denkweisen, auf das Perzept oder die neuen Seh- und Hörweisen, auf den Affekt oder die neuen Empfindungsweisen.“ Siehe dazu auch dens., *Logik des Sinns* (1969), Frankfurt a.M. 1993, S. 29ff., und den Vergleich mit Austins Theorie der Sprechakte, den Douglas Thomas vornimmt: „It’s not what you say, it’s *That you say it*: Speech, Performance, and Sense in Austin and Deleuze“, in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 29, No. 4, Pennsylvania 1996.

²⁶⁵ Mit Albrecht Welmer, „Verstehen und Interpretieren“, a.a.O., S. 401, kann auch von einem „vieldimensionalen Wahrheitsraum“ die Rede sein: ‘Violdimensional’ insofern, als es hier keinen

oder gar 'ideologiekritisch' betrachtet, durchaus Klischees, Rollen, Konventionen, Rituale, Standards, Normen und damit die insgeheimen Reglements in rekonstruktiver Absicht isolieren, so als ob sie 'hinter dem Rücken' der Akteure und 'unbewusst' in ihren Handlungen wirksam sind.²⁶⁶ Grundlegend bleibt jedoch die Teilnehmerperspektive; hier sind ein 'außen' und ein 'innen', eine 'bewusst' und ein 'unbewusst', aber auch ein 'subjektiv' und ein 'objektiv', ein 'passiv' und ein 'aktiv', ein 'sein' und ein 'sollen' noch gar nicht unterschieden. Ebenso wenig kann hier von vereinzelt Individuen oder subjektiver Allgemeinheit die Rede sein, aber auch nicht von Inter-Subjektivität. In der Perspektive der *I. Person* sind die Spezifikationen des 'Singulars' und des 'Plurals' allenfalls grammatisch verortet, also durch den regelhaften, stets schon vollzogenen Gebrauch des 'ich' oder 'wir' in Relation zu einem singularen 'du' und 'er' oder einem pluralen 'ihr' und 'sie'. Dabei sind responsiv interagierende Menschen einander weder isoliert noch autonom, noch souverän, noch anonym; sie stehen als Personen in responsiven Beziehungen, insoweit diese nicht problematisch sind. Dieses, mit Heidegger gesprochen, immer schon vertraut sein mit der Welt des Sozialen ist erst die Voraussetzung für die individuelle Vereinzelung und die umfängliche Subjektivierung des Menschen; es ist die bereits *indexikalisch strukturierte Bedingung* dafür, dass es zu individuellen, also persönlichen Zuschreibungen kommen kann und tatsächlich auch immer schon gekommen ist.

5.3.2 Regel und Freiheit

Das responsive Netzwerk kann allerdings auch reißen, und dann erscheint das Verstehen *gestört* oder *unterbrochen*; es hat dann seine bis dahin vertraute Umgebung verloren, ohne sie augenblicklich, jedenfalls nicht umstandslos wieder einholen zu können. Sobald das Alltägliche, Gewöhnliche, Übliche oder Verlässliche seine Verbindlichkeit verliert und die Konventionalität nicht mehr in zureichender Weise den Sprachgebrauch trägt, ist das im gemeinsamen und regelmäßigen Gebrauch der Sprache verbürgte *Bedeutungswissen* fragwürdig geworden und bedarf einer Erneuerung. Insofern das Verstehen mehr oder weniger gut in der Lage ist, den Verlust einer bislang unproblematischen Gemeinsamkeit zu deuten, insofern es also grundsätzlich in der Lage

Fluchtpunkt der *einen* Wahrheit gibt, 'Wahrheit' insofern, als hier alle Aussagen und Überzeugungen, über die ein Streit mit Gründen *möglich* ist, 'wahr' oder 'falsch' genannt werden mögen.

²⁶⁶ Vgl. zu den ritualisierten Formen des Fragens und Antwortens Erving Goffman, *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung* (1971), Frankfurt a.M. 1974, insb. S. 97ff.

ist, das bereits Gesagte zu wiederholen und in anderen Worten wiederzugeben, tritt jetzt vor allem sein interpretativer Zug in den Vordergrund und erweitert sich in eine *reflexiv-kognitive* Dimension. Zumeist reicht zur Klärung einer unverständlichen Äußerung oder eines unverständlichen Äußerungskontextes eine *Erläuterung*; sie versucht eine erste Antwort auf den fragwürdig gewordenen Sprachgebrauch und verfährt noch weitestgehend *kontextimmanent*. Auf diese Weise wird ein möglichst direkter Anschluss an den bisherigen Gesprächs- und Handlungsverlauf wiederhergestellt. Bereits über den Gesprächskontext hinaus weist die *Erklärung*; sie antwortet auf den fraglichen Sprachgebrauch vor allem mit Herleitungen, Gründen und Regeln.²⁶⁷ Hält sich das Unverständnis auch dagegen hartnäckig, dann hilft hinsichtlich des Sprechers und seiner merkwürdigen Äußerung eine *Vermutung* weiter; sie betrifft zumeist sein faktisches Können, über das er in seiner Sprache eigentlich verfügen muss, wenn er verständlich sein soll, und artikuliert sich als Vorurteil, mitunter auch als wohlwollendes Entgegenkommen.²⁶⁸ Im Extrem führt dies zu dem Szenario der radikalen Interpretation, wie es Davidson entworfen hat: Hier wird ein ganz und gar fremder Sprachgebrauch, eine gewissermaßen 'exotische' Lebensform, als Gesamtheit 'wahrer Überzeugungen' gedeutet, um mit dieser *kontexttranszendierenden Unterstellung* die fremde Sprache als ein kohärentes, regelhaftes System von Bedeutungen und damit überhaupt als Sprache zu verstehen. Auf diese Weise kann die fremde Sprache in einer Art *trial-and-error*-Verfahren Schritt für Schritt in den eigenen Sprachgebrauch übersetzt werden.²⁶⁹

²⁶⁷ Vgl. zu 'Erläuterungen' und 'Erklärungen' Friedrich Kambartel, „Versuch über das Verstehen“, a.a.O.: „Dialogisch-praktisch eingebettete hermeneutische Kommentare können wir mit Frege *Erläuterungen* nennen und sie dann von *Erklärungen* im Sinne der klassischen Definitionstheorie unterscheiden. [...] Semantische Erläuterungen sind *situationsimmanente* Kommentare oder Hinweise; semantische Erklärungen versuchen den Sprachgebrauch *situationsübergreifend* zu bestimmen.“

²⁶⁸ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1990; Gadamer begreift das Vorurteil in einem transzendentalen Sinne als „Bedingung des Verstehens“ (S. 281). Dabei sind allerdings die 'wahren' von den 'falschen' Vorurteilen nicht von vornherein zu unterscheiden; vielmehr bedarf es einer „Dialektik von Frage und Antwort“, insofern sie das Verstehen „als ein Wechselverhältnis von der Art des Gesprächs erscheinen“ lässt und sich allmählich einem angemessenen und anschlussfähigen Verständnis annähert, einer „Verschmelzung des Horizonts des Verstehens“ (S. 383).

²⁶⁹ Vgl. Donald Davidson, „Radikale Interpretation“, in: ders.: *Wahrheit und Interpretation*, a.a.O., Wenn Davidson allerdings behauptet, „die radikale Interpretation ist immer beteiligt, wenn man die Äußerung eines anderen Sprechers versteht“ (S. 183), dann ist dies irreführend. In diesem Zusammenhang macht Albrecht Wellmer, „Verstehen und Interpretieren“, a.a.O., S. 401, zu Recht darauf aufmerksam, dass es beim gewöhnlichen oder 'automatischen' Verstehen „nicht mehr nur oder in erster Linie darum [geht], die Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke (so wie sie der Sprecher verwendet) richtig zu erfassen, sondern vor allem darum, auf der Grundlage einer bereits (mehr oder weniger) gemeinsamen Sprache die kommunikativen Intentionen anderer Sprecher zu erfassen, und zwar gerade auch dort, wo die Bedeutung der verwendeten Worte und Sätze gar nicht in Frage steht.“ Die radikale Interpretation bleibt also *ultima ratio* des Verstehens; dazu und zu den Ähnlichkeiten zwischen Davidson und Gadamer vgl. Wolfgang

Nur auf der Grundlage einer wie auch immer hergestellten oder vorliegenden Verständlichkeit kann es zu einem *Dissens* oder gar zu einem ernsthaften *Konflikt* kommen: Irgendein Verständnis muss bereits da sein, um ein Ereignis überhaupt als streitfähigen Anlass deuten zu können. Eine solche Interpretation eröffnet dann verschiedene Züge, etwa die Richtigstellung, die Bitte um Verzeihung oder das Versprechen zur Besserung, aber auch verletzende Polemik, boshafte Kommentare etc. In schwerwiegenderen und vertrackteren Fällen bedarf es mitunter eines eingehenderen und aufwendigen Verfahrens. Vorausgesetzt also, Störungen und Unterbrechungen sind (a) innerhalb des responsiven Netzwerks überhaupt bemerkbar, sie werden (b) im Sinne eines Problems, Dissenses oder Konflikts gedeutet, es gibt (c) einen Invarianzbedarf, also einen Bedarf, sie zu beseitigen und zu vermeiden, und es steht (d) ein performatives und interpretatives Können zur Verfügung: Dann kann in Distanz und im Kontrast zum üblichen Sprachgebrauch ein *kritisches Verständnis vom Regelmäßigen als Regel* entstehen. Das Bedeutungswissen kann *kontexttranszendierend* zu einem ausdrücklichen *Regelwissen* erweitert und der dadurch mögliche Regelgebrauch sogar in einen *kritischen Diskurs* überführt werden, in eine Prozedur oder Rede-Folge, in einen gemeinsam unternommenen Versuch des schrittweisen sprachlichen Durchlaufens eines (selbst) auferlegten Prüfungsreglements mit dem Ziel der Wiedergewinnung des Gesprächs- und Handlungsanschlusses, der Wiederherstellung von Verlässlichkeit und Eindeutigkeit, der Sicherung oder Steigerung von Akzeptanz. Wird darüber hinaus gezeigt, dass der eingehend überprüfte und erneuerte Sprachgebrauch gegenüber jedermann Gültigkeit beanspruchen kann, dass also eine Behauptung gegenüber allen begründbar oder eine Aufforderung entsprechend rechtfertigbar ist, dann mag sie sogar – bis auf weiteres – als absolut-begründet respektive absolut-gerechtfertigt gelten.²⁷⁰

Weitestgehende Invarianz stellt sich insbesondere bei anonym-universalen Regel-Postulaten ein, etwa bei naturwissenschaftlichen Gesetzen oder kodifizierten Menschenrechten, insofern sie nicht nur postuliert werden, sondern ihrerseits begründet

Künne, „Prinzipien der wohlwollenden Interpretation“, in: *Intentionalität und Verstehen*, (hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt a.M. 1990.

²⁷⁰ Vgl. dazu in kritischer Abgrenzung zu Habermas, Apel et al.: Christoph Lumer, *Praktische Argumentationstheorie. Theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger Argumentation*, Braunschweig 1990, S. 294f, und Carl Friedrich Gethmann, „Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns“, a.a.O., S. 272ff.

oder gerechtfertigt sind. Sie bleiben allerdings auf universale Lebensformen angewiesen, um überhaupt verständlich, also anschluss- und gebrauchsfähig zu sein.²⁷¹ Auf diese Verständlichkeit kommt es unabhängig von der beanspruchten Reichweite und Gültigkeit und unabhängig von der Art und Weise der Interpretationsanstrengung immer an: Kontexttranszendenz hat in allen ihren Erscheinungsformen die Kontexttransparenz zu ihrer Voraussetzung und erstreckt sich grundsätzlich nicht weiter als diese.²⁷² Anders gesagt, die erfolgreiche Bewältigung von Störungen und Unterbrechungen des Verstehens verläuft in der unerlässlichen *Spannung* zwischen Kontextimmanenz und Kontexttranszendenz, zwischen Bedeutungswissen und Regelwissen. Das bedeutet: Ohne die Veränderung, Abweichung, Ausnahme oder irgendeine andere, den gewöhnlichen Sprachgebrauch transzendierende In-Frage-Stellung gäbe es weder ein weiterreichendes interpretatives Engagement noch einen Begriff des (bislang) Regelmäßigen *als* (normative) Regel; umgekehrt gäbe es ohne den alltäglichen und regelmäßigen Umgang in der Sprache weder eine erkennbare Verlässlichkeit noch einen deutlichen Hintergrund, vor dem ein sprachliches Ereignis (jetzt) *als* (faktisch) deutungsbedürftiger und vor allem -fähiger Anlass erscheint. Tendiert das Verstehen mangels größerer Anforderungen mehr zum blinden Regelfolgen, dann verschwindet nicht nur der Begriff der Regel, sondern überhaupt das Wissen um Regelmäßigkeit; tendiert es dagegen in die andere Richtung, dann wird ihm das Regelmäßige als Regel ausdrücklich und bestimmt erschlossen. Im Extrem bedeutet dies zur einen Seite den ganz und gar involvierten *Teilnehmer* an einem Sprachspiel, der sprichwörtlich den 'Wald vor lauter Bäumen nicht sieht', oder zur anderen Seite den ganz und gar distanzierten *Beobachter*, der sprichwörtlich nur noch 'Bahnhof versteht'.

Innerhalb dieses Spannungsfeldes, zwischen Involviertheit und Distanziertheit, entfaltet sich das Verstehen als ein mehr oder weniger gelungener Vollzug. Sein Regelbezug bedeutet allerdings keine apriorische oder kognitive Gewissheit, denn eine Regel existiert, wie Schwemmer zu Recht betont, „nicht als Erzeugungsregel schon vor unserem Handeln und unabhängig von diesem, sondern entsteht erst mit dem

²⁷¹ Darauf verweist Friedrich Kambartel, „Universalität als Lebensform. Zu den (unlösbaren) Schwierigkeiten, das gute und vernünftige Leben über formale Kriterien zu bestimmen“, in: ders., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a.M. 1989.

²⁷² Vgl. Sebastian Knell, „Dreifache Kontexttranszendenz. Variationen über ein universalistisches Motiv“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 46/4, Berlin 1998, S. 581.

Handeln.“²⁷³ Die Bedeutung der Regel kann also nicht bestimmter sein als der jeweilige Verwendungszusammenhang, als der jeweilige Sprachgebrauch. In einer etwas groben Unterscheidung ergeben sich hier drei Bedeutungsfelder. In einem (a) basalen oder *fundierenden* Sinne bedeutet die Regel das Gewöhnliche, Übliche, Alltägliche; dabei ist, was ‘in der Regel’ geschieht, meist nicht weiter der Rede wert und findet einfach statt. In einem (b) kritischen oder *kontrastierenden* Sinne bedeutet die Regel die Wiederholung irgendeines Ereignisses innerhalb eines zeitlich und räumlich begrenzten Abstandes, der freilich genauso wie das Ereignis mehr oder weniger genau bestimmt sein kann; zur Wiederholung gehört der Unterschied wie zur Regel die Ausnahme. In einem (c) interpretativen oder *distanzierenden* Sinne schließlich bedeutet die Regel soviel wie Richtlinie, Vorschrift oder Ordnung; das kann in einem *dynamischen* Sinne als ‘Regulierung’ verstanden werden, durch die für den gleichmäßigen Ablauf eines Verfahrens gesorgt wird, oder in einem *statischen* Sinne als ‘Regulativ’, das unveränderlich wie ein Prinzip oder ein Gesetz dasteht. Entscheidend für den Begriff der Regel, sei es zur Seite des Gewöhnlichen oder zur Seite des Gesetzes, ist sein kontrastiver Sinn, das Verhältnis von einander bestätigender Regel und Ausnahme. Dadurch erst tritt die Regel *als* Regel in Erscheinung und gibt sich, ganz in Wittgensteins Sinne, als ‘Wegweiser’ zu verstehen.²⁷⁴

Die so verstandenen ‘Wegweiser’ begleiten den Umgang und vor allem den *Zugang* innerhalb einer Lebensform. Dabei liegen sie im tatsächlichen Sprachgebrauch bereits als konstituiert vor, doch sind sie niemals vollständig oder lückenlos konstituiert. Ein Sprachspiel kann sogar hochspezialisiert sein und über ein komplexes Regelwerk verfügen, es ist dennoch nicht prinzipiell abgeschlossen und fertig, sondern allenfalls mehr oder weniger schwer zu erlernen. Innerhalb einer vorgefunden Situation ist die Verwendung einer Sprache, so Wittgenstein, „nicht überall von Regeln begrenzt; aber es gibt ja auch keine Regel dafür z.B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln.“²⁷⁵ Weder der gegenwärtige noch der zukünftige Sprachgebrauch ist in seiner Gesamtheit durch die

²⁷³ Oswald Schwemmer, *Handlung und Struktur...*, a.a.O., S. 77. – Vgl. auch Friedrich Kambartel u. Pirmin Stekeler-Weithofer, „Ist der Gebrauch der Sprache ein durch ein Regelsystem geleitetes Handeln?“, in: A.v. Stechios und M.T. Schepping (Hg.), *Fortschritte in der Semantik*, Weinheim 1988.

²⁷⁴ Vgl. dazu und zu Wittgensteins zunehmendem Interesse an dem Verhältnis zwischen ‘Normalität und Anormalität’ die Ausführungen von Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979, insb. S. 110ff.

Regel ein für allemal festgelegt. Die Regel zeigt sich vielmehr als *konkrete Möglichkeit* des Verstehens. In ihrer relativen Unbestimmtheit ist sie dem Verstehen aufgrund seines gekonnten Vollzuges bereits erschlossen, und zwar als tatsächlich zu ergreifende, aber nicht unbedingt zwingende Möglichkeit: ‘Wegweiser’ setzen zwar voraus, *dass* man ihnen zu folgen in der Lage ist, doch weder erzwingen sie noch schreiben sie eineindeutig vor, *wie* ihnen zu folgen sei.²⁷⁶ Zudem gibt es niemals nur einen ‘Wegweiser’, zeigen die verschiedenen ‘Wegweiser’ niemals nur in eine Richtung und wird von ihnen niemals nur einmal Gebrauch gemacht. Der Gebrauch einer Sprache zeichnet sich nicht trotz, sondern wegen seines Regelbezugs als *Offenheit* einer gemeinsam geteilten Lebensform aus.

Dem Verstehen sind nur insoweit Regeln erschlossen, als es ein Sprechen und ein Hören, ein Teilnehmen und ein Beobachten ist. Nur indem sich beide Perspektiven überschneiden, werden Regeln *als* Zugänge, konkrete Möglichkeiten oder Offenheit einer Lebensform auch verstanden und in Anspruch genommen. Eine solche Lebensform, ein Sprachspiel oder eine Situation besteht, in jeweils unterschiedlichen Gewichtungen, *sowohl* aus dem faktischen Können seiner Sprecher *als auch* aus der situativen Aufforderung, insofern sie zu einer Deutung seitens der Hörer führt.²⁷⁷ Dabei geriert sich das Verstehen weder willkürlich noch willfährig. Es verfügt keineswegs beliebig über sein faktisches Können und führt ebenso wenig die situative Aufforderung einfach herbei; das Verstehen bleibt stets gefährdet, ist zudem vielfältigen Überraschungen ausgesetzt und kann eben auch scheitern. Umgekehrt ist das Verstehen auch nicht einfach den Reglements unterworfen, so als ob es in sie ganz eingeschlossen

²⁷⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 68., S. 279; vgl. auch § 84.

²⁷⁶ Vgl. ebd., § 85. – Zur relativen Unbestimmtheit der Regel vgl. außerdem Charles Travis, *The Uses of Sense. Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford 1989, S. 15f. Die Absicht Wittgensteins, die Vorstellung von der Regel als einer ein für allemal fixierten Instanz, der gemäß sich das Verstehen wie auf ‘Schienengleisen’ bewegt, aufzugeben, erläutert auch schon John McDowell, „Non-Cognitivism and Rule-following“, in: Steven H. Holtzman u. Christopher M. Leach (Ed.), *Wittgenstein. To Follow a rule*, London/Boston/Henley 1981, S. 145f.

²⁷⁷ Aufgrund dieses Zusammenhangs kann es auch kein Privileg des Sprechers und seines faktischen Könnens geben. Dieser hat in seinem Sprachgebrauch zwar immer schon verstanden, was andernorts und zu anderer Zeit erst noch gedeutet werden muss, jedoch ist sein Privileg nicht mit dem Privileg eines insgeheimen, verborgenen und letztlich ‘privaten’ Wissens oder einer bewusstseinsanalogen Innerlichkeit zu verwechseln. So formuliert Wittgenstein paradigmatisch: „Wenn man aber sagt: ‘Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen’, so sage ich: ‘Wie soll *er* wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.’“ (*Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 504., S. 434) Mit anderen Worten: Weder ein Sprecher noch irgendeine Sprachgemeinschaft hat Teil an der unmittelbaren Präsenz eines idealen Sinns und wird deswegen nicht umhinkommen, auch das Privateste oder Eigenste noch zu interpretieren, also, wie eingeschränkt und kryptisch auch immer, zu veröffentlichen.

wäre, und ebenso wenig der schieren Kontingenz anheimgegeben; vielmehr eröffnet es immer auch Zugänge zu weiterführenden Möglichkeiten und insofern auch einen *Spielraum des Verstehens*. Etwas emphatischer: Erst der performative *und* der interpretative Zug des Verstehens haben weiterschließende Kraft. Dabei werden die Regeln in Hinsicht auf ihre Bedeutung als Zugänge, Möglichkeiten oder Offenheit einer Lebensformen erschlossen und erweisen sich, analog zur weiter oben ausgeführten Freiheitskonzeption Merleau-Pontys, als *Objektivierungen* oder *Repräsentationen der Freiheit*.

Vor diesem Hintergrund schließlich kann das Verstehen als ein Sprachhandeln bezeichnet werden, das im Spannungsfeld des Regelfolgens und des Regeldeutens, also in Bezug auf Regeln, einen Spielraum möglicher Bedeutungen immer schon erschlossen hat. In dem weiten Spannungsbogen vom schlicht Regelmäßigen bis zur ehernen Gesetzmäßigkeit sind die Regeln der Ausdruck praktizierter Freiheit; sie verweisen auf den mehr oder weniger gekonnten Umgang innerhalb einer Lebensform; sie bedeuten, insofern man ihnen folgt, eine *Zugehörigkeit* und, insofern man sie deutet, einen *Abstand* zum Konventionellen. In dem einen Sinne lässt sich mit Brandom festhalten, dass soziale Regeln, also Normen, als Formen der Beschreibung des vertrauten und verlässlichen Umgangs in einer Lebensform, als Ausdruck praktizierter Zugehörigkeit und faktischen Gelingens zu begreifen sind: „We treat someone as free insofar as we consider him subject to the norms inherent in the social practices conformity to which is the criterion of membership in our community. He is free insofar as he is one of us. [...] On this view, then, man is not objectively free.“²⁷⁸ In dem anderen Sinne betont Ernst Tugendhat nicht so sehr den selbstverständlichen, sondern den möglichen und deutenden Umgang mit der Regel, nämlich, „daß die Regel wie ein Imperativ eine Handlung ‘fordert’: sprachlich drückt sich das in einem Soll-Satz aus und im Verhalten dadurch, daß der Handelnde wie auf einen Imperativ mit ‘Ja’ oder ‘Nein’ reagieren kann, und das heißt frei ist, die Regel zu befolgen oder nicht, und daß das eine Freiheit in dem starken Sinne ist, [...] zeigt sich daran, daß der Handelnde, wie er *aus Gründen*

²⁷⁸ Robert Brandom, „Freedom and Constraint by Norms“ (1979), in: Robert Hollinger (Hg.), *Hermeneutics and Praxis*, a.a.O., S. 182.

einem Imperativ befolgt oder nicht befolgt, so auch *aus Gründen* die Regel befolgt oder nicht befolgt.“²⁷⁹

5.3.3 Verantwortung und Freiheit

Mit der Genese des Regelverständnisses, dem ausdrücklichen Regelbezug des Verstehens, ist allerdings nur die objektive Seite der Freiheit, ihre Objektivation erfasst. Greifen wir deshalb noch einmal die Frage nach dem Wer und der individuellen Freiheit des Menschen auf und erinnern uns an die Heideggersche Konzeption der Angst. Darunter kann jetzt nicht mehr die solipsistische Ermächtigung des menschlichen Daseins verstanden werden, so als ob dieses wie auf einem Richterstuhl irgendeines Gerichtshofs im Namen des anonymen ‘Seinsgeschicks’ seine ‘existentzialen’ Vorbehalte pflegen würde. Die von Heidegger so genannte ‘Vereinzelung’ bedeutet jetzt, dass dem Menschen sein responsiv strukturiertes In-der-Welt-sein nicht mehr selbstverständlich, beeinträchtigt oder gar ‘zusammengebrochen’ ist; dass die Responsivität seines stets gekonnten Verstehens ihrerseits gestört oder insgesamt fragwürdig geworden ist; und dass insofern die bislang unproblematischen Beziehungen zu den anderen Menschen durch irgendeine Form des Entzugs oder der Aufdringlichkeit, der (An)Frage oder auch des Zwangs zu einem Problem werden mussten. Eine solche mehr oder weniger schwerwiegende Irritation der Responsivität ist nur in einem *sozialen Kontext* möglich: In elementarer Weise geschieht dies angesichts eines anderen Menschen, der auf ungewöhnliche oder außerordentliche Weise begegnet. Der Einbruch eines Anderen in das alltägliche Einerlei lässt die vormalige Selbstverständlichkeit des Responsiven unwiderruflich verloren gehen. Ein solches Ereignis lenkt *mich* ab, ruft *mich* auf und beansprucht *meine* Aufmerksamkeit, weckt *mein* Wohlwollen oder fordert *meine* Abwehr; zugleich bin ich mir nicht sicher, kenne mich nicht wirklich aus und muss mich angesichts eines fremden Anspruchs *entscheiden*, fortzufahren, so als sei nichts geschehen, oder aufzuhören.²⁸⁰ Bereits eine nur leichte Irritation fordert meine Entscheidung und *setzt* insofern meine Verantwortung, die ich mir und einem Anderen gegenüber nun habe, unwillkürlich *frei*.

²⁷⁹ Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, a.a.O., S. 267.

²⁸⁰ Vgl. dazu die schöne Beschreibung von Christine M. Korsgaard, *The sources of normativity*, Cambridge 1996, S. 140: „If I call out your name, I make you stop in your tracks. (If you love me, I make you come running.) Now you cannot proceed as you did before. [...] For now if you walk on, you will be ignoring me and slighting me. It will probably be difficult for you, and you will have to muster a certain

Diese *Freisetzung meiner Selbst durch einen Anderen* bedeutet, dass ich zu (ver-)antworten und insofern auch *auf jemanden* zu antworten habe; sie liegt nicht in meiner Verfügung, selbst dann, wenn ich nicht zu antworten meine, indem ich meine Antwort verweigere.

Mit dem *Dass* und dem *Worauf* meines (Ver-)Antwortens angesichts eines fremden Anspruchs wird die mir gegebene Freiheit als eine *unbedingte* Voraussetzung *meines* Denkens und Handelns, als eine *nicht durch mich bedingte*, also nicht durch mich eröffnete und begrenzte, Ermöglichung meiner selbst *von mir angenommen und insofern auch verstanden*. Die vermeintliche 'Nichtigkeit', die nach Heidegger das menschliche Dasein in der 'Angst' befällt, lässt sich vor diesem Hintergrund als besondere Form der Interpersonalität beschreiben, nämlich so, dass (a) sich der Mensch in seiner individuellen Freiheit einem so *unvermeidlichen* wie *unberechenbaren* Anderen verdankt; dass (b) ihm durch einen Anderen *Grenzen seines faktischen Könnens* gezogen sind; dass (c) ihm dieser Andere in seiner Andersheit immer auch unzugänglich, entzogen und damit *unbestimmt* bleibt; und dass (d) er dadurch *auf sich selbst verwiesen* wird.²⁸¹ Nicht etwa in der anonymen Werkwelt, sondern nur in Beziehung zu einem anderen Menschen, in wechselseitiger Bezogenheit und Entzogenheit, kommt es zu einer persönlichen Bestimmung des *Wer* und damit auch zu einer individuellen Bestimmung der Freiheit: Sie ist mir als meine Freigabe immer auch unverfügbar und verdankt sich dem Anspruch eines anderen Menschen, der gerade nicht wie von ewig her dem 'eigensten Seinkönnen' entsprungen ist. Meine persönliche Freiheit ist mir erst durch die Begegnung eines anderen Menschen *gegeben, aufgegeben worden*; durch ihn bin ich freigesetzt oder freigegeben für mein 'eigenes Möglicsein'. Zugleich bin ich durch ihn aufgerufen, ihm zu antworten und damit die Verantwortung auch *zu übernehmen*. Das mich freisetzende oder freigebende In-der-Verantwortung-

active resistance, a sense of rebellion. But why should you have to rebel against me? It is because I am a law to you. By calling your name, I have obligated you. I have given you a reason to stop."

²⁸¹ Vgl. zur grundlegenden Bedeutung der Unbestimmtheit Martin Seel, „Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 46/3, Berlin 1998, S. 353: Die „unauflösbare Verschränkung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit bedeutet lediglich,“ dass alles Bestimmen „ein Festhalten von *etwas* im Unterschied zu vielem *anderen* [ist]. Es bedeutet freilich auch, daß die Horizonte des Unbestimmten mit jedem noch so genauen Erkennen mitwachsen. Das Ideal eines vollständigen Erkennens ist leer. Sowenig das Bestimmen alles ist, sowenig können wir alles bestimmen.“ Die Unbestimmtheit erweist sich also nicht nur als Folge des Bestimmens, sondern ebenso als dessen Voraussetzung. Zudem ist mit Seel (und Heidegger) festzuhalten, dass jedes

stehen wird durch das *Was* und *Wie* meiner Antwort, also durch die Übernahme der Verantwortung *bestimmt*. Die Freiheit als mein ‘eigenes Möglichssein’ (ent-)steht in der Verantwortung.

Das In-der-Verantwortung-stehen und das Übernehmen der Verantwortung bezeichnen die zwei Pole in der *spannungsreichen Einheit* der Verantwortung. Dabei verweist die eine Seite auf den vergangenen oder *herkünftigen* Aspekt der Verantwortung: Man kann nicht einfachhin verantwortlich *sein*, und es hat auch nur eingeschränkt Sinn, sich dergleichen ohne weiteren Anlass vorzunehmen. Verantwortung entsteht nicht umstandslos, willkürlich oder in einsamer Entscheidung, auch wenn sie einsam machen kann; vielmehr muss man bereits zur Verantwortung gezogen oder aufgerufen worden sein, um in der Verantwortung stehen zu können. Die Rede, dass jemand verantwortlich *ist*, bleibt ungenau und kann sogar irreführend sein, solange der relationale, also der responsive und soziale, Charakter dieses ‘Seins’ nicht berücksichtigt wird. Primär ist man nicht verantwortlich, sondern wird verantwortlich *gemacht*. Die Verantwortung geht in letzter Instanz immer auf die Präsenz und Initiative eines Anderen zurück, insoweit sie zur Antwort auffordert. Dies verweist auf die andere Seite, den ausstehenden oder *zukünftigen* Aspekt der Verantwortung: Man kann nicht einfach Verantwortung *haben* und es hat auch nur eingeschränkten Sinn, sie wie andere Leute Briefmarken zu sammeln. Verantwortung bleibt immer an eine Aufforderung gebunden und lässt sich nur praktisch *übernehmen*, auch wenn es unter bestimmten Umständen ratsam erscheint, besser nichts zu tun. Die verantwortliche Übernahme versucht, an einen verloren gegangenen oder unterbrochenen Handlungs- und Gesprächsanschluss wieder anzuknüpfen. Angesichts einer Beschuldigung führt sie zur Verteidigung, etwa zur Erläuterung, Erklärung oder Entschuldigung des eigenen Handelns; in schweren Fällen mündet sie in Verhaltensmaximen oder lässt Verfahrensreglements entstehen, die dauerhafte Strukturen der Verpflichtung und Zuständigkeit etablieren.

Verantwortung ist weder eine gott- oder naturgegebene Ursache, auch wenn man davon sprechen kann, dass ein schweres Unwetter für die Überschwemmung ‘verantwortlich’ ist, noch ist sie ein unumstößlicher Besitzstand, auch wenn man davon sprechen kann,

Bestimmen (von etwas, von jemand, von sich selbst) zugleich ein unvorhersehbares und also unbestimmbares Sich-Bestimmenlassen bedeutet.

dass einige Menschen mehr und andere weniger Verantwortung haben. Die Rede von der Verantwortung markiert eine Art Störfall in der sozialen Praxis und motiviert zugleich ein um Anschlussfähigkeit bemühtes interpretatives und dialogisches Handeln. Die Spannung innerhalb des Begriffs der Verantwortung bedeutet, dass zwischen herkömmlichem und zukünftigem Bezug kein vorherbestimmter Übergang liegt: *Dass* jemand in der Verantwortung steht und *wie* jemand seine Verantwortung übernimmt, bleibt zweierlei; dazwischen steht immer eine Entscheidung, die vorerst nur von ihm getroffen werden kann. Die vorangegangene Aufforderung auf der einen Seite und die noch ausstehende Übernahme auf der anderen Seite eröffnet und begrenzt seine Freiheit, so oder so zu entscheiden.²⁸² Seine freie Entscheidung orientiert sich sowohl an der ihm gestellten Aufgabe, durch die er überhaupt in der Verantwortung stehen kann, als auch an den zugänglichen, möglichen und offenen Handlungs- oder Gesprächsanschlüssen, hinsichtlich derer er überhaupt Verantwortung übernehmen kann. Noch einmal und mit etwas anderen Worten: Jemandes Freiheit ist in einem grundlegenden Sinne weder positiv noch negativ zu verstehen, sie bedeutet weder ein Dafür noch ein Dagegen; jemandes Freiheit entsteht (a) nur angesichts einer ihm vorangegangenen Heraus- oder Aufforderung, durch die er aus dem alltäglichen Einerlei in die Verantwortung berufen worden ist und sich bereits als verantwortlich vorfindet, und ist (b) zugleich auf einen sozialen Kontext verwiesen und angewiesen, in dem er sich entlang der mehr oder weniger regelhaft erschlossenen Zugänge, Möglichkeiten und Offenheiten einer Lebensform entscheidet, bestimmt und verwirklicht, also die Verantwortung wie auch immer auf sich nimmt. Nur in der Perspektive einer praktisch erschlossenen, regelhaften und insofern 'wegweisenden' Freiheit ist ein verantwortliches Handeln überhaupt sinnvoll.²⁸³ Ohne sie wäre die Verantwortung kaum zu verstehen, es sei denn als ein unerbittlicher Befehl, ein alternativloses Gehorchen, ein schnöder Zwangsvollzug etc.

²⁸² Verantwortung muss immer in der 'lebendigen Spannung' zwischen Vergangenheit und Zukunft stehen, um überhaupt sinnvoll sein zu können. Sich nur für vergangene Handlungen zu verantworten, führt in die endlose Litanei der Schuld und der Rechtfertigung, während im umgekehrten Fall der Vorrang des Zukünftigen in den, überspitzt formuliert, rastlosen Avantgardismus des Plansolls mündet. Einseitigkeit führt in dem einen wie in dem anderen Fall zur Unvereinbarkeit der Verantwortung mit der Freiheit und bringt letztlich beide zum Verschwinden. – Als paradigmatisch vgl. hier William K. Frankena, *Analytische Ethik. Eine Einführung* (1963), München 1972, S. 87ff.; Frankena unterscheidet zwar sehr deutlich zwischen der bereits vorangegangenen und der noch ausstehenden Aufgabe der Verantwortung, zwischen einer Verantwortung für die Vergangenheit und einer Verantwortung für die Zukunft, doch geht er im weiteren nur auf das erste Moment der Verantwortung ein und kümmert sich deshalb überhaupt nicht um die Einheit der beiden Momente der Verantwortung.

²⁸³ Es hat schlicht keinen Sinn, jemanden für etwas die Verantwortung zuzuschreiben, wofür ihm keine konkret möglichen, zugänglichen Alternativen offen gestanden haben.

Die spannungsreiche Einheit der Verantwortung besteht nur in der Freiheit und die Freiheit individuiert sich nur in der Verantwortung. Freiheit und Verantwortung bedingen einander.

Die Freiheit, die ich mir zurechnen kann und die mir zugerechnet wird, entsteht als eine *nicht durch mich* verfügte, gleichwohl *nur von mir* zu verantwortende Frei-Gabe. Sie ist durch einen anderen Menschen bedingt, doch so, dass ich diese Freiheit ‘um meiner selbst willen’ übernehmen und verantwortlich bestimmen muss. Ich bin mir nicht die Bedingung, aber ich bin die Möglichkeit und der Bestimmungsgrund meiner Freiheit. In der verantwortlichen Bestimmung artikuliert sich schließlich die *Autonomie* meiner responsiven Vernunft: (a) Mein Von-selbst-anfangen wird nur als *Antwort-geben* anfangen; (b) erst indem ich antworte, äußert sich *mein* freier Wille und *meine* freie *Entscheidung*; (c) die nicht in meinem Selbst begründete, doch mir selbst gestellte Forderung setzt mich in eine Verantwortung ein, die vorerst *nur ich übernehmen* und die *nur durch mich* eine *Bestimmung* erhalten kann. Die Freiheit als die ‘Würde des Menschen’ besteht insofern nicht nur darin, dass er sich als Adressat eines verbindlichen Sollens oder eines fremden Anspruches verweigern kann; sie besteht zuallererst darin, den Anspruch, ohne den er sich nicht gegen ihn entscheiden könnte, auf sich zu nehmen. Ohne einen fremden Anspruch und ohne seine Übernahme könnte der Mensch nicht sein, was er ist, nämlich frei. In genau diesem Sinne ist auch das von Heidegger mit der ‘Sorge’ und der ‘Schuld’ bezeichnete uneinholbare Selbstverhältnis des menschlichen Daseins in der anfänglichen (faktischen) Angewiesenheit auf einen anderen Menschen begründet: Das Vernehmen und Übernehmen der Freiheit ist nur in einer *sozialen* Welt möglich; das Selbst allein ist sich weder trag- noch haltbar, es bedarf des Anderen, denn nur durch ihn wird es auf- und angerufen, in Anspruch genommen, ‘in Szene’ gesetzt. Es gibt nicht eine vorgängige, insgeheime, zugrunde liegende und sich dann durchhaltende Vertrautheit mit sich selbst; die narrative und dialogische, also auch responsive *performance* kann nur verborgen werden, bestimmend bleibt sie immer.²⁸⁴

²⁸⁴ Ganz anders bei Manfred Frank, „Subjekt, Person, Individuum“, in: Herta Nagl-Docekal u. Helmuth Vetter (Hg.), *Tod des Subjekts?*, München 1987, S. 72. Frank behauptet hier das Privileg des sich unmittelbar, intuitiv und vorsprachlich wissenden Individuums; Individuen sind demnach „unmittelbar selbstbewußt [...] in dem Sinne, daß sie ihre Welt im Lichte von Deutungen erschließen, die ohne Bewußtsein unverständlich blieben.“ – Demgegenüber folge ich Ernst Tugendhat und seinen in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...* (a.a.O., S. 55ff.) formulierten Einwänden; seine Kritik an der von ihm so genannten ‘Heidelberger Schule’ (Dieter Henrich, Ulrich Pothast, Konrad Kramer, Manfred Frank) zielt ganz zu Recht auf die so unvermeidlichen wie zirkelhaften Unterstellungen, mit denen von

Was Heidegger ‘Sorge’ und ‘Schuld’ nennt, beschreibt nicht etwa nur und in erster Linie die innerhalb des menschlichen Daseins strukturierte Bedingungen der Moralität, sondern den unkündbaren Bezug auf einen Anderen und insofern eine heteronome Beziehung, die als Verantwortlichkeit bereits in einem ethisch-moralischen Sinne bedeutsam ist. Etwas emphatischer: Die Freiheit des menschlichen Dasein liegt in seiner Verantwortung. Damit ich in einem vollen Sinne frei sein kann, muss ich *sowohl* in der Verantwortung stehen *als auch* diese Verantwortung übernehmen. Von der individuellen Freiheit kann nicht sinnvoll gesprochen werden ohne diese Bezugnahme auf die Verantwortung. Somit erweist sich die „Idee der Verantwortlichkeit“, wie Tugendhat ausführt, als „die Bedingung der Möglichkeit eines vernünftigen Verhältnisses zu sich, zu den anderen und zur Gesellschaft, wie immer dieses Verhältnis sich dann näher bestimmen mag. Weil nun die Idee der Verantwortlichkeit die formale Bedingung der Rationalität und der Autonomie dessen ist, was wir inhaltlich erstreben, muss sie immer auch und vorrangig zu unserer Idee vom guten eigenen und gesellschaftlichen Leben gehören, wie immer sich dieses dann – eben im Modus der Verantwortlichkeit – näher bestimmen mag. Jede Konzeption vom eigenen und gesellschaftlichen Leben, die die eigene Verantwortung aller nicht vorrangig berücksichtigt, ist irrational.“²⁸⁵ In ähnlicher Weise hat bereits Georg Picht auf die fundamentale Bedeutung der Verantwortung aufmerksam gemacht: „Moral und Recht sind durch *Verweisungszusammenhänge* konstituiert, die wir unter dem Titel ‘Verantwortung’ zu beschreiben versuchen. Weil es Verantwortung gibt, gibt es Moral und Recht. Aber es ist falsch, wenn man glaubt, dass umgekehrt Moral oder Recht von

einem Selbstverhältniss (qua Bezug, Wissen oder Bestimmung) auf ein grundlegendes ‘identitäres Bekanntsein mit sich’ oder ‘unmittelbares Selbstbewußtsein’ geschlossen werden soll. – Wie zu Beginn dieses Kapitels schon ausgeführt, ist die (responsive) Grammatik der Personalpronomina fundamental.

²⁸⁵ Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, a.a.O., S. 356. – Folgt man der Diagnose des Risikosoziologen Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986, dann zeichnen sich moderne Gesellschaften nicht nur durch Reflexivität, sondern zunehmend auch durch ‘organisierte Verantwortungslosigkeit’ aus. Dabei mangelt es ihnen angesichts der von ihnen zu ‘verantwortenden’ gewaltigen Zerstörung ihrer natürlichen, kulturellen, politischen etc. Lebensgrundlagen nicht an Herausforderungen, dieser Verantwortung endlich nachzugehen; vielmehr mangelt es an konkreten Möglichkeiten, diese Verantwortung auch zu übernehmen. Wenn eine Gesellschaft sich nur noch als von niemandem zu verantwortenden Sachzwang begegnet, dann weil sie über kein Repertoire individuell anschlussfähigen, also verantwortlichen und freien Handelns mehr verfügt. Vgl. dazu und im Anschluss an Beck die kurze Abhandlung über die ‘Verantwortung als Lebenskunst’ von Stephan Wehowsky, *Über Verantwortung. Von der Kunst seinem Gewissen zu folgen*, München 1999, Xaver Kaufmann, „Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität“ sowie Hans Lenk u. Matthias Maring, „Wer soll Verantwortung tragen? Problem der Verantwortungsverteilung in

sich aus fähig wären, das Phänomen der Verantwortung zu begründen.“²⁸⁶ Für Tugendhat und Picht bedeutet die Verantwortung ein grundlegendes Moment sozialer Praxis, ohne das keine Autonomie und kein moralisches oder rechtliches Reglement sinnvoll erschlossen werden könnte und also verständlich wäre.

Es mag nun ein wenig irreführend sein, wenn Tugendhat von einer *Idee* der Verantwortung spricht, weil dies nahe legt, in der Verantwortung nur ein fernes Ideal zu sehen. Ganz im Sinne von Picht möchte ich daher von einer *faktischen Verantwortung* sprechen, die in einer konkreten Situation allererst erfahren werden muss: In diesem faktischen „Begriff der Verantwortung liegt eine doppelte Verweisung: man ist verantwortlich *für* eine Sache oder *für* andere Menschen, und man ist verantwortlich *vor* einer Instanz, welche den Auftrag erteilt, der die Verantwortung begründet – die gewählte Regierung vor ihrem Wähler, der Beamte vor seinem Vorgesetzten, der Schüler vor seinem Lehrer und seinen Eltern. Von anderen rechtlichen oder moralischen Begriffen unterscheidet sich aber der Begriff der Verantwortung dadurch, daß er in sich einen *Überschuß* enthält, der sich in die klar umrissenen Bezüge, die diese doppelt Verweisung zunächst bezeichnet, nicht einfangen läßt.“²⁸⁷ Jener Überschuss, jenes *kontexttranszendierende* Moment der Verantwortung besteht *zum einen* aus der Störung durch einen Anderen, insoweit sie zu einem elementaren In-der-Verantwortung-stehen führt. Damit ist die unbedingte Voraussetzung und gewissermaßen auch die

komplexen (soziotechnisch-sozioökonomischen Systemen“, beide in: Kurt Bayertz (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995.

²⁸⁶ Georg Picht, „Der Begriff der Verantwortung“, in: ders., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969, S. 331; ‘Verweisungszusammenhänge’ kursiv von mir, C.S. Was die grundlegende Bedeutung der Verantwortung angeht, spricht Picht sogar von einem „anthropologischen Grundbegriff“ (S. 340).

²⁸⁷ Ebd., S. 319f; ‘Überschuß’ kursiv von mir, C.S. – Über die dreistellige Relation der Verantwortung (*jemand* ist *vor* einer Instanz *für* jemand/etwas verantwortlich) hinaus ist freilich eine feinere Unterscheidung möglich. Vgl. dazu Hans Lenk u. Matthias Maring „Verantwortung – Normatives Interpretationskonstrukt und empirische Beschreibung“, in: L.H. Eckensberger u. U. Gähde, *Ethische Norm und empirische Hypothese*, Frankfurt a.M. 1993, S. 229; Lenk und Maring nennen sechs Strukturelemente der Verantwortung: *Jemand* (Personen, Kooperationen) ist *für* etwas (Handlungen, Handlungsfolgen, Zustände, Aufgaben usw.) *gegenüber* einem Adressaten *vor* einer (Sanktions- oder Urteils-) Instanz *in Bezug auf* (ein präskriptives oder normatives) Kriterium *im Rahmen* eines (Verantwortungs- oder Handlungs-) Bereichs verantwortlich. Vgl. auch Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a.M. 1993, S. 23; Höffe führt eine vierstellige Relation der Verantwortung an: *jemand* ist *für* etwas *vor* oder *gegenüber* jemandem nach *Maßgabe von* Beurteilungskriterien verantwortlich. – Es sind gewiss noch andere Möglichkeiten der Strukturierung denkbar, doch sollen die genannten Beispiele hier genügen. Mir kommt es vor allem auf die Differenz zwischen dem In-der-Verantwortung-stehen und der Übernahme der Verantwortung an, insofern sie auf die *Freiheit* der Entscheidung als einem konstitutiven Moment der Verantwortung verweist.

Vorgeschichte individueller Freiheit beschrieben: Die Verantwortung *vor* einer Instanz kann sich niemand willkürlich aussuchen, sie ist nicht beliebig verfügbar; vielmehr bedeutet sie eine fundamentale In-Frage-Stellung, eine immer auch unerwartete Herausforderung und Aufgabe, eine Freisetzung und einen Aufruf zur Entscheidung. *Zum anderen* besteht der Überschuss aus der niemals genau bestimmten Möglichkeit, die gestellte Aufgabe und damit die Verantwortung tatsächlich zu übernehmen. In dieser zukunfts-offenen Ausrichtung bestimmen sich die Verantwortung und insofern auch die Freiheit zwar immer entlang der kulturellen Standards, der Reglements einer Lebensform und also *kontextimmanent*, jedoch wird sich die Verantwortung *für* jemanden oder etwas – ganz gleich, wie ihr jeweils nachgekommen wird – genauso wenig im Konventionellen erschöpfen wie in bloß formaler Weise als prinzipielle Zurechnungsfähigkeit begreifen lassen.

Meine Verantwortung entsteht mit der gekonnten Interpretation einer Störung oder Unterbrechung des faktischen In-der-Welt-seins: *Als* kontrafaktische, den Kontext des Selbstverständlichen transzendierende *Aufgabe* wird sie im Rückgriff auf die bereits erschlossenen konkreten Möglichkeiten gedeutet und kann unter den immanenten Bedingungen eines Kontextes mehr oder weniger erfolgreich übernommen werden. Dabei steht die Freiheit, die ich mir zurechne, immer schon in der Verantwortung: Sie entsteht mit der Irritation angesichts eines fremden Anspruchs und der verantwortlichen Entscheidung, ihm nachzugehen oder nicht; sie wird zum einen durch eine außerordentliche, also *kontexttranszendierende* Aufgabe oder Aufforderung motiviert und zum anderen durch eine innerweltliche, also *kontextimmanente* Übernahme orientiert. Kurzum: Sowohl die Verantwortung als auch die Freiheit entstehen in einer unaufhebbaren Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz. Innerhalb dieser Spannung lassen sich mit Picht nun die folgenden Unterscheidungen vornehmen. Von Verantwortung kann gesprochen werden, wo es (a) einen *Spielraum konkret möglicher Handlungen* gibt, und „dieser Spielraum ist dem Handeln dadurch gegeben, daß alles Handeln auf die Zukunft bezogen ist. [...] Möglichkeiten gibt es nur innerhalb von Grenzen; wir bezeichnen als Möglichkeiten den gesamten Bereich zwischen den Grenzen der Notwendigkeit auf der einen Seite und der Unmöglichkeit auf der anderen Seite.“²⁸⁸ Verantwortung bedeutet (b) *Zuständigkeit für einen konkreten Aufgabenkreis*.

²⁸⁸ Georg Picht, „Der Begriff der Verantwortung“, a.a.O., S. 324.

Doch „der Inhalt der Aufgaben bestimmt sich nicht aus dem souveränen Willen des Subjekts, das sich seine Aufgaben setzt [...] Nicht das Subjekt setzt die Aufgabe, sondern die Aufgabe konstituiert das Subjekt. Damit ist zugleich gesagt, daß jede Aufgabe ihr eigenes Subjekt konstituiert. Die Pluralität der Aufgaben erzwingt zu ihrer Lösung eine entsprechende Pluralität der kollektiven und individuellen Subjekte von verschiedener Konstitution und Struktur.“²⁸⁹

Angeichts der Pluralität von konkreten Möglichkeiten und Aufgaben entsteht (c) die *individuell zu verantwortende Entscheidung* und insofern auch *Freiheit des Menschen*. Doch weil er wesentlich durch die Verantwortung bestimmt ist, ist er „als ein Wesen bestimmt, das sein Selbstsein nicht in sich selbst, sondern außer sich hat.“ Das konstitutive In-der-Verantwortung-stehen bedeutet praktisch, nämlich als Übernahme der Verantwortung, zugleich die *Zumutung* einer „Selbstentäußerung, denn sie geht in der gestellten Aufgabe auf und unterstellt sich der Fürsorge für jene Menschen und Sachen, die der Verantwortung anvertraut sind.“²⁹⁰ Die Verantwortung kann sich (d) erweitern und zwar solange, bis ihr Zuständigkeitsbereich *universal* geworden ist. Die universale Dimension der Verantwortung kann allerdings „nur behauptet werden, wenn in den realen Verhältnissen unserer Welt eine universale Aufgabe vorgezeichnet ist, die eine universale Verantwortung der Menschheit faktisch begründet.“²⁹¹ Die Verantwortung entfaltet sich (e) wie in einem weiten *Spannungsbogen* von der partikular und kontextbestimmten Aufgabe bis zur universalen Zuständigkeit, denn „in jeder Aufgabe ist immer eine mögliche Verantwortung enthalten, und der gesamte Bereich möglicher Verantwortung ist immer unvergleichlich viel größer als der Bereich jener Verantwortungen, die wirklich wahrgenommen werden. Schließlich gibt es auch Aufgaben, die in Bereichen liegen, für die niemand die Zuständigkeit übernehmen

²⁸⁹ Ebd., S. 336f.

²⁹⁰ Ebd., S. 322 u. 328. – Vgl. dazu Wilhelm Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch*, Frankfurt a.M. 1933; ganz im Sinne Heideggers kommt Weischedel zu dem Schluss, dass jedwede Form der Verantwortung (sozial, rechtlich, religiös) in der Selbstverantwortung begründet ist, denn „das Sich-zu-Sich-verhalten des Menschen ist sein ursprüngliches Verhalten.“ (S. 53) Die „Selbstverantwortung ist die tiefste, sofern soziale wie religiöse Verantwortung auf sie zurückverweist, und sofern sie in den Grund des menschlichen Daseins hinabreicht.“ (S. 78) Für Picht steht eine solche Konzeption in der neuzeitlich-cartesischen Tradition, die in der Konsequenz zur „Verantwortung als Verantwortung vor dem eigenen Gewissen“ geführt hat. („Der Begriff der Verantwortung“, a.a.O., S. 320) Er spricht deshalb auch von einem ‘Umbiegen’ des Verweisungscharakters der Verantwortung in die Innerlichkeit. Dadurch wird die soziale Funktion der Verantwortung verdrängt und ihr relationaler Charakter unterschlagen. Das Subjekt bleibt insofern der einsame Souverän, und die sowohl das Subjekt konstituierende als auch externalisierende Macht der Verantwortung wird verkannt.

will.“²⁹² Die Verantwortung bedeutet (f) ein die Freiheit des Individuums konstituierendes Moment der Verpflichtung und weist als diese Verpflichtung zugleich über das Individuum hinaus. Sie erscheint insofern als eine Art *Vermittlerin* zwischen der lebensweltlichen Situierung, der konkreten Praxis, der direkten Zuständigkeit oder Fürsorge auf der einen Seite und den Horizont erweiternden, noch abstrakten oder bloß ‘theoretischen’ Möglichkeiten auf der anderen Seite. In diesem Sinne „schließt der Begriff der Verantwortung Theorie und Praxis zu einer unlösbaren Einheit zusammen. In der Verantwortung gründet die Einheit der Vernunft in allen ihren endlichen Gestalten.“²⁹³

Bleibt zu erwähnen, dass die hier reklamierte Einheit keineswegs harmonisch ist. Denn innerhalb der Verantwortung versammelt sich ein mitunter konflikträchtiges Ensemble aus verschiedenen Reichweiten und Inhalten der Zuständigkeit; darüber hinaus gibt es verschieden zuständige und befähigte Adressaten der Verantwortung.²⁹⁴ Mit anderen

²⁹¹ Ebd., S. 333.

²⁹² Ebd., S. 340. – Ähnlich auch Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung...*, a.a.O., S. 295: So lässt sich nur dann von jemanden sagen, „daß er verantwortlich handelt oder lebt, wenn er für sein Handeln Rechenschaft ablegen kann, d.h. es so weit begründen kann, wie es begründbar ist, und den Rest auf sich nimmt“. Es ist immer mehr zu verantworten als zu begründen ist; jemand, der in der Verantwortung steht, wird sich und den anderen, mit Heidegger gesprochen, immer etwas ‘schuldig’ bleiben.

²⁹³ Georg Picht, „Der Begriff der Verantwortung“, a.a.O., S. 342.

²⁹⁴ Ohne solche Differenzierungen wären alle gleichermaßen verantwortlich; es könnte dann nicht unterschieden werden zwischen denen, die in einem mehr oder weniger umfänglichen Sinne verantwortlich sind, und denen, die es nicht sind. Dadurch aber hätte die Rede von der Verantwortung ihren Sinn verloren. Dies ist, von den allfälligen Sonntagsreden einmal abgesehen, insbesondere immer dann der Fall, wenn das Subjekt der Verantwortung im Kollektivsingular *der Menschheit* auftritt – wie es etwa der Fall ist bei Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1984. Wenn Jonas hier von der Verantwortung als der „unbedingten Pflicht der Menschheit zum Dasein“ (S. 80) spricht, ist das mindestens irreführend, weil ‘die Menschheit’ allenfalls grammatisch als Subjekt fungieren kann, nicht aber praktisch. Sie ist weder *ein* Individuum noch eine homogen *Einheit* von Individuum, sondern bezeichnet ein loses Ensemble von Menschen, die jeweils eigene Ziele verfolgen, eigene Entscheidungen treffen etc. Angesichts dieser *Pluralität* erscheint es nur konsequent, wenn Jonas, um die Einheit der Verantwortung zu wahren, sie à la heideggerien in das anonyme und dabei versammelnde Seinsgeschick verlagert: „Worauf es ankommt, sind primär die Sachen und nicht die Zustände meines Willens. [...] Das Gesetz als solches kann weder Ursache noch Gegenstand der Ehrfurcht sein; aber das *Sein* [...] kann wohl Ehrfurcht erzeugen – und kann mit der Affizierung unseres Gefühls dem sonst kraftlosen Sittengesetz zu Hilfe kommen, das da gebietet, dem innewohnenden Anspruch von Seiendem mit unserem Sein Genüge zu tun.“ (S. 170) Wenn aber die „Axiologie ein Teil der Ontologie wird“ (S. 153), dann ist auch die Freiheit verloren. Vgl. dazu Volker Gerhardt, „Das Prinzip der Verantwortung. Zur Grundlegung einer ökologischen Ethik. Eine Entgegnung auf Hans Jonas“, in: ders. u. Werner Krawietz (Hg.), *Recht und Natur. Beiträge zu Ehren Friedrich Kaulbachs*, Berlin 1992. – In die Ontologisierung der Verantwortung droht übrigens auch Picht abzugleiten, insofern er deren Universalität „aus der nackten Faktizität unserer Welt“ („Der Begriff der Verantwortung“, a.a.O., S. 333) entstanden sieht. Dagegen möchte ich festhalten: Die Verantwortung ist und bleibt sozial. Vgl. dazu auch Kurt Bayertz, „Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung“, in: ders. (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, a.a.O., S. 21ff.

Worten, die Kompetenzen sind unterschiedlich verteilt und eben dies ruft immer wieder die Entscheidung und mit ihr die Freiheit sowie die reflexive Prüfung auf den Plan. Erst sie *realisiert* die Verantwortung, indem sie interpretativ, also im Rekurs auf einen bereits erschlossenen Regelkontext, die zugänglichen, möglichen und offenen Handlungs- oder Gesprächsanschlüsse auswählt; zugleich *limitiert* sie die Verantwortung, indem sie performativ, also im Rekurs auf ein bereits vorliegendes faktisches Können, das ihr Aufgegebene immer auch verfehlt, zurückweist oder vernachlässigt. Realisation und Limitation beschreiben die zwei Aspekte der Freiheit, mit denen sie die Verantwortung praktisch erfüllt. Auf diesem Wege verwirklicht und begrenzt sich schließlich auch die Freiheit selbst, nämlich von der vagen Allgemeinheit des menschlichen Verhaltens zur individuell gestellten und übernommenen, also zurechenbaren Verantwortung. Dass damit immer auch Zumutungen verbunden sind, versteht sich nicht unbedingt von selbst, ist aber nicht zu vermeiden: Verantwortung wird zumeist als Einengung oder Beschränkung erfahren. Indes besteht die Zumutung in etwas ganz anderem, nämlich in der Unentrinnbarkeit oder Unvermeidlichkeit der Freiheit angesichts eines anderen Menschen: Ich bin angesichts eines Anderen verurteilt, in Verantwortung und Freiheit zu sein. Die Zumutung besteht in der Freiheit selbst, insofern so oder so entschieden werden *kann*, gleichwohl immer entschieden werden *muss*. Auch die Entscheidung, nicht zu entscheiden, ist eine Entscheidung.

Das freie 'ich' bringt sich genauso wenig selbst hervor wie die Situation, in der und für die es sich verantwortlich meldet; zuvor muss schon etwas als fraglich vorausgegangen sein, eine Aufgabe oder Frage im Raum stehen, etwa im Sinne eines 'Wer hat das getan?', 'Wer ist dafür zuständig?', 'Wer will das übernehmen?', 'Wer fühlt sich angesprochen?' oder auch eines direkten 'Kannst du mir ...?' und 'Weißt du, ob ...?'. Wer 'ich' sagt und sich selbst damit meint, unverwechselbar und unvertretbar, wird dies nur in einer Situation können, die er und in der er sich bereits vorfindet. Die Übernahme der Verantwortung für sich selbst, für das eigene Tun und gegenüber anderen Menschen, kann nur die Antwort auf einen fremden Anspruch sein. Dabei kann ein solcher Anspruch auch über den unmittelbaren Anlass der erlebten Situation hinaus erhalten bleiben – die je eigene Verantwortung wird dann zur Gewissensfrage. Doch ganz gleich, ob als Ruf des Gewissens oder als direkter Anspruch, wird erst mit einer Problematisierung oder Irritation die Struktur des alltäglich-responsiven Umgangs zu

einer individuell bewussten und zurechenbaren Frage-Antwort-Relation. Diese mag sich, falls erforderlich, auch zu einem kommunikativen Handeln auswachsen, in dem der situative Kontext vergegenwärtigt, beschrieben, erweitert und schließlich sogar überstiegen wird. In diesem Sinne können, freilich immer mit der so unvermeidlichen wie unersetzlichen Kontextanbindung, weiterreichende Geltungsansprüche erschlossen werden, nämlich durch Antworten auf Fragen wie etwa solchen: ‘was ist das?’, ‘was hast du gesagt?’, ‘wie ist das gemeint?’, ‘meinst du das auch ehrlich?’, ‘ist das wirklich wahr?’, ‘hast du dich richtig verhalten?’ etc. Gleichwohl: Kommunikation findet nur da statt, wo immer wieder zu fragen und zu antworten möglich ist; das responsiv strukturierte Anschlussverhalten bleibt auf jeder Ebene der Verständigung ein tragendes Moment des Verstehens.

Damit zeichnet sich in ersten Umrissen eine Form der Sozialität ab, die ich *soziale Freiheit* nennen möchte. Diese Freiheit ist in der lebensweltlichen Responsivität verankert, ohne darin aufgehoben zu sein. Zu ihr gehört die Erfahrung von Fremdheit oder Andersheit; sie entsteht in ihrer fundamentalen Bedeutung als regelgeleitetes und zugleich verantwortliches Anschlusshandeln. Von hier aus werde ich mich nun erneut der Frage nach dem Sinn der Gerechtigkeit zuwenden.

6 Gerechtigkeit im Angesicht des Anderen

Die vorangegangenen Ausführungen zur Gleichheit und zur Freiheit möchte ich in der These zusammenfassen, dass Gerechtigkeit in dem praktischen Sinne des Tätigkeitswortes ‘jemanden mit oder durch etwas gerecht werden’ immer dann unmöglich wird, wenn sie nicht zugleich aus den vielfältigen Verbindlichkeiten einer *komplementären* und aus der faktischen Verantwortung einer *hermeneutischen* Praxis hervorgegangen ist. Die hier in Rede stehende Unmöglichkeit ist in einem vierfachen Sinne zu verstehen.²⁹⁵ Gerechtigkeit wird immer dann unmöglich, wenn sie (a) allein von dem *idealen*, unparteiischen und unpersönlichen Standpunkt der Universalität aus konstruiert wird. Die personen-neutrale Perspektive des Jedermann und der Unbetroffenheit bleibt in der Beurteilung konkreter Personen und Situationen blind. Insbesondere der egalitäre Standpunkt erweist sich in seiner notorischen Unbestimmtheit als ein Nicht-Standpunkt und seine universale Form als leer: Sowohl angesichts konkreter Näheverhältnisse als auch angesichts sozialer, politischer oder ökonomischer Großbereiche bedeutet sich auf den allgemeinhumanen Standpunkt *der* Menschheit zu stellen, gar keinen Standpunkt festzulegen; Verallgemeinerungsformeln leisten kaum mehr, als das Problem einer gerechten Beurteilung anzuzeigen, und markieren nur eine Leerstelle, die durch eine kontextbezogene und -abhängige Beurteilungspraxis auszufüllen ist. Diesseits universaler Nicht-Betroffenheit hat man es dabei nicht so sehr mit einem Folgeproblem zu tun, das immer nur dann entsteht, wenn ein gerechtes Ideal bereits fix und fertig postuliert wurde, sondern mit einem Einführungsproblem, das ein gerechtes Engagement von Beginn an begleiten muss und in Bezug auf das es sich stets zu korrigieren hat. Geschieht dies nicht über die idealisierte und dekontextualisierte Reinheit egalitär-legalistischer Verhältnisse hinaus, dann führt die Frage der Gerechtigkeit in eine ‘geschlossene Form’ und verschwindet schließlich in einem funktional-quantifizierenden oder szientistischen Kalkül.

In Fragen der Gerechtigkeit, aber nicht nur dort, führt die Vorstellung unverbrüchlicher Reinheit zu der schlechten Alternative zwischen dem Ideal einer überbestimmten

Universalität, von der man nicht wissen kann, wie sie in konkreten Verhältnissen anzuwenden und damit überhaupt zu verstehen ist, und dem Kalkül einer unterbestimmten Anonymität, von der man zwar wissen kann, daß und wie sie egalisierend, quantifizierend und legalistisch funktioniert, die aber nicht viel mehr als eine effiziente, demotivierende und entqualifizierende Abwicklung zur Folge hat. Dies verweist (b) auf eine weitere, die *faktische* Unmöglichkeit der Gerechtigkeit. Sie besteht nicht etwa nur in der untilgbaren Gewalt- und Schuldgeschichte der Menschheit, die als unabänderlich gewordene und unabänderlich werdende ungerechte Vergangenheit absehbar kein Ende finden wird. Denn etwas weniger spektakulär betrachtet, ist dem gerechten Engagement in seiner kontextuellen Bedingtheit im Hier und Jetzt der Ausschluss unvermeidlich. Davor bewahrt auch nicht die Ausflucht in die jenseitigen Gefilde idealisierter und tendenziell illusionärer Maximalforderungen, im Gegenteil. Jedes Handeln, auch wenn es in größter Sorgfalt und mit besten Absichten geschieht, steht unentrinnbar im Schatten seiner Endlichkeit, ist also, mit anderen Worten, gezeichnet vom Vergessen oder Verdrängen, Wählen oder Vermeiden, Bevorzugen oder Benachteiligen, von der Möglichkeit des Irrtums, der Begrenztheit des Verstehens, der Unverfügbarkeit situativer Umstände etc. Jede Lebenspraxis durchziehen auf vielfältige Weise eklatante oder subtile Formen der Ungerechtigkeit; sie unterlaufen auch dem gerechten Engagement. Es gibt viele Gründe dafür, konkreten Personen, Gruppen oder Situationen nicht gerecht werden zu können, so etwa technische, probabilistische, pragmatische, epistemische, strategische und nicht zuletzt auch individuelle.

Erfahrbar wird (c) die *individuelle* Unmöglichkeit der Gerechtigkeit insbesondere in der konkreten Urteilspraxis, wenn angesichts individueller, physischer, psychischer, generationeller, ethnischer, religiöser, intellektueller, sozialer und habitueller Differenzen entschieden und gehandelt werden muss. Eine individuelle Existenz und ihre soziale Lebensform wird niemals bis auf ihren Grund durchschaubar sein. Individuelle Näheverhältnisse zeichnen sich immer auch durch wechselseitige Fremdheit und Entzogenheit aus; diesem Umstand ist nur sehr vorläufig und unzureichend mit dem 'unpersönlichen Standpunkt aller' abzuhelfen und ihm sollte angesichts der Gefahr totalitär-gesellschaftlicher Groß-experimente auch gar nicht

²⁹⁵ Ich folge hier den prägnanten Ausführungen von Thomas Rentsch, „Unmöglichkeit und Selbsttranszendenz der Gerechtigkeit“, in: Christoph Demmerling u. Thomas Rentsch (Hg.), *Die*

abgeholfen werden. In dieser Hinsicht berührt sich die Frage nach Gerechtigkeit eng mit der nach Wahrheit: Dass man sich seiner selbst niemals sicher sein kann und dass man angesichts der Komplexität der menschlichen Individualität tunlichst vermeiden sollte, sich in der Perspektive nur einer Wahrheit zu verstehen, bedeutet im Sinne der wechselseitigen Entzogenheit, dass auch die Mitmenschen weder abschließend noch einheitlich zu verstehen sind. Dieser Vorbehalt verneint nicht die prinzipielle Möglichkeit des Verstehens, sondern die Möglichkeit, wie bei Augustinus aus der göttlichen Perspektive oder im Zuge ambitionierter Ideologiekritik in 'des Menschen Herz' zu sehen. Auch die formalen Universalisierungsfiktionen stoßen hier an ihre Grenze, weil sie entweder als idealisierende Überbestimmung der Gerechtigkeit nur so weit reichen, wie die vorliegende Situation mit egalitären Begriffen zu interpretieren und zu strukturieren ist, oder als funktionale Unterbestimmung der Gerechtigkeit nur soweit reichen, wie die vorliegende Situation ins Kalkül reifizierender und quantifizierender Begriffe passt. Der nicht ganz unwesentliche, eigentliche 'Rest' solcher Operationen besteht – wie sonst? – aus fallbezogener Hermeneutik und komplementärem Handeln, eben praktischer Klugheit, strategischem Geschick oder situativer Urteilskraft.

Was für die interindividuellen Differenzen im Nahbereich gilt, das gilt (d) um so mehr für *interkulturelle* Differenzen. So war es, wie Thomas Rentsch ausführt, „die westliche technische und kapitalistische Zivilisation, die im Wege des jahrhundertelangen Kolonialismus, Rassismus und Imperialismus die Erde nach ihrem Bild gewaltsam veränderte und dabei menschliche Kulturen, Lebensformen und Völker auslöschte. Man kann die universalistische, formalistische und quantifizierende Gerechtigkeit, insbesondere, wenn man sie im Kontext mit realer technischer und ökonomischer Macht betrachtet, angesichts dieser Zerstörung und Ausbeutung von Lebensformen als den ideologisch begleitenden Legitimationsmythos – den Mythos der entqualifizierenden Gleichheit, des Rechtes der quantitativen Übermacht und der Wert- und Würdelosigkeit traditionell bestimmten substantiellen Lebens – ansehen.“²⁹⁶ Wenn es im Zuge der mehr oder weniger gewaltsamen Kollision kultureller Lebensformen zu ungerechten Beurteilungen und Handlungen kommt, dann helfen weder die Idee noch die Form des

Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995.

²⁹⁶ Ebd., S. 194.

Universalismus, der Formalisierung oder Quantifizierung weiter. Angesichts der idealen, faktischen, individuellen und interkulturellen Unmöglichkeit bedarf es vielmehr einer Selbstüberwindung der damit verbundenen Gerechtigkeitsvorstellungen, die in letzter Konsequenz auf eine *hermeneutisch angeleitete Selbstüberschreitung*, auf eine Selbsttranszendenz und Selbstrelativierung hinausläuft. Mit anderen Worten, es bedarf angesichts des untilgbaren Unrechts, der stets möglichen Verfehlungen, der Vorläufigkeit allen Urteilens und der Unvermeidlichkeit des Ausschlusses eines *radikal hermeneutischen* Bewusstseins, das weder durch Idealisierung noch durch Quantifizierung zu erreichen ist.

Die Frage der Gerechtigkeit entsteht nur in konkreten Kontexten, ihre Beantwortung bleibt situationsgebunden und setzt ein mehr oder weniger umfassendes *Verständnis* der Situation voraus. Ohne ein gewisses Maß an hermeneutischer Kompetenz wäre die Gerechtigkeit nicht einmal denkbar. (a) Zu einem grundlegenden Situationsverständnis gehören insbesondere die vielfältigen, mitunter partikularen *Verbindlichkeiten*, in die sowohl das Handeln als auch das Denken immer schon eingelassen ist. Ohne ein gewisses Maß an lebensweltlicher Verbundenheit gäbe es auch für die Gerechtigkeit weder einen Anlass noch einen Anhalt. (b) Zur Orientierung und Individualisierung des allgemeinen Situationsverständnisses gehört die *Verantwortung*, in der jemand bereits stehen muß und die von ihm auf die ein oder andere Weise übernommen wird. Ohne irgendeine vorangegangene Herausforderung und deren verantwortliche Übernahme wäre auch die Gerechtigkeit nicht verortbar. (c) Zur Verantwortung gehört die *Überschreitung* des alltäglichen Situationsverständnisses, innerhalb dessen zwar überhaupt nur etwas problematisch werden kann, in dem sich aber weder das Problem noch seine Lösung erschöpft. Ohne die Provokation oder Irritation des Gewöhnlichen und ohne die wie auch immer gelungene Interpretation des Außergewöhnlichen oder Außerordentlichen würde auch die Gerechtigkeit vollends erblinden. (d) Zur Einführung und Durchsetzung eines gerechten Prinzips gehört nicht nur eine gewisse *Zumutung*, wie sich exemplarisch an der Gleichheit und dem mit ihr einhergehenden Ausschluss zeigt, sondern die reflexive *Überprüfung* der eigenen Urteilspraxis sowie eine konkret allgemeine, also anthropologisch *gehaltvolle Vorstellung* über elementare menschliche Bedürfnisse. Ohne Kontextrelativierung bliebe auch die Gerechtigkeit schlicht folgenlos

und eben dies würde ihren Sinn verfehlen, nämlich durchweg an ein Handeln gebunden zu sein. Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.

Der praktische Sinn der Gerechtigkeit bedeutet vor allem, dass inmitten der Verbindlichkeiten und Verantwortlichkeiten *Gesprächs-* und *Handlungsanschlüsse* hergestellt werden müssen. Dazu bedarf es nicht nur eines grundlegenden Situationsverständnisses, sondern ebenso der verantwortlichen Entscheidung und Freiheit. Im Sinne des 'jemanden mit oder durch etwas gerecht werden' steht die Gerechtigkeit immer in der Spannung zwischen lebensweltlicher Verbundenheit, also Kontextimmanenz, und verantwortlicher Überschreitung, also Kontexttranszendenz. Diese Spannung findet ihren Ausdruck zum einen in den interpretativen Modi der Erläuterung, Erklärung, Unterstellung oder des prüfenden Verfahrens; in Bezug auf Regeln oder Normen eröffnen sich dem Verstehen praktische Zugänge und konkrete Möglichkeiten. Die Verständlichkeit sozialer Regeln bedingt sowohl die mehr oder weniger vertraute Zugehörigkeit innerhalb der vorliegenden Lebensform als auch die mehr oder weniger begründete Entscheidung für oder gegen die vorliegende Norm. Kurzum: Regeln sind die Repräsentationen und Objektivationen der Freiheit. Zum anderen wird das interpretative Engagement angesichts einer vorliegenden Aufgabe, die seine Aufmerksamkeit erfordert und durch die es wie durch einen fremden Anspruch herausgefordert ist, in die Verantwortung berufen und damit überhaupt erst vor die Notwendigkeit einer Wahl und einer Entscheidung gestellt. Es ist insofern freigesetzt und in die Freiheit entlassen, als es auf die eine oder anderen Weise seiner Verantwortung nachzukommen hat; in Distanz zum Regelmäßigen, Gewöhnlichen und Selbstverständlichen einer Lebensform eröffnet die Verantwortung den individuellen Zugang und das Verständnis eigener Möglichkeiten. Die Betroffenheit durch einen fremden Anspruch ermöglicht und begrenzt die nicht weiter hintergehbare und zugleich unabweisbare Individualität der Freiheit. Kurzum: Verantwortung ist die Individuation der Freiheit.

Die Objektivation und die Individuation der Freiheit, das faktische Können in Bezug auf das Verständnis von Regeln und die Übernahme von Verantwortung, sind auf das engste miteinander verbunden: Objektive Regeln sind als 'wegweisende' Handlungs- und Gesprächsanschlüsse nur auf der Grundlage individueller Verantwortung zu deuten; die

Übernahme der Verantwortung und damit auch die individuelle Bestimmung der Freiheit ist nur in der Perspektive regelhaft erschlossener 'Wegweiser' möglich. Dabei kommt es unvermeidlich zu Konflikten zwischen den objektiven Reglements einer Lebensform und der individuellen Verantwortung, zu einer konfliktären Spannung im Begriff der sozialen Freiheit selbst, die nur im Verbund mit der Verantwortung gehalten wird. Als eine Art universale Vermittlerin knüpft ihre gekonnte Übernahme ein fragiles Band von der situativen und faktischen Betroffenheit bis zu den weitgesteckten und entfernten Zielen des Handelns. Wer die Verantwortung für sein Tun verliert, der hat nicht nur das Maß, sondern auch den freien Richtungssinn seines Handelns verloren. Für jede Vorstellung der Gerechtigkeit bedeutet dies, dass sie erst dann praktikabel wird, wenn sie in dem umfassenden Kontext der Verantwortung steht; verliert sie diesen immer auch situativen und partikular eingefärbten Kontext, dann hat sie auch ihren Sinn verloren. Das 'Jemandem mit oder durch etwas gerecht werden' steht aufgrund der kontextuellen Bedingtheit immer unter dem kritisch-hermeneutischen Vorbehalt des Irrtums, der Fehlbarkeit, der Fremdheit und des Ausschlusses. Eben darin liegt der Preis der Freiheit.

Mit diesem Vorbehalt muss allerdings nicht auch das mit der Egalität und dem Universalismus verbundene emanzipatorische und vor allem utopische Moment verloren gehen. Dass es in dieser Perspektive überhaupt erst zur Geltung kommt und sinnvoll verortbar wird, soll sich im Folgenden zeigen. Dazu möchte ich auf die Sozialphilosophie von Emmanuel Lévinas, besonders auf sein zweites Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, eingehen. Ich werde die hier vorgelegte Konzeption der Gerechtigkeit einer genaueren Lektüre unterziehen und dabei an die in dem vorangegangenen Abschnitt behandelten Aspekte der Freiheit, insbesondere aber die individuelle Verantwortung anknüpfen. (1.) In einem nächsten Schritt möchte ich diese Konzeption vertiefen und ausbauen; die Sozialphilosophie von Lévinas, mindestens soviel soll in meiner Interpretation deutlich werden, ist weder auf die Fürsorglichkeit im individuellen Nahbereich eingeschränkt noch in die Rubrik theologischer oder religiöser Erbaulichkeiten einzuordnen, auch wenn das seine zahlreichen Einlassungen zur Caritas und zu Gott nahe zu legen scheinen. (2.) Gleichwohl ergeben sich für seine Konzeption der Gerechtigkeit einige Anschlussprobleme; insbesondere die Dimension gesellschaftlicher Vermittlung, für

jedwede Form der Gerechtigkeit unerlässlich, findet bei Lévinas nur wenig Aufmerksamkeit. Deshalb möchte ich im Anschluss an Iris Young (3.a.) und Hannah Arendt (3.b.), vor allem aber im Anschluss an Michel Foucaults Analysen gesellschaftlicher Machtverhältnisse eine tragfähige, sowohl den wichtigen Einsichten von Lévinas' als auch den Erkenntnissen der Machtanalytik angemessene Sozialontologie oder, mit einem anderen Wort, Form der *Sozialität* vorschlagen. (3.c.)

6.1 Freiheit und Gerechtigkeit

Das Individuum und sein 'Drama der Freiheit' spielt auf der Bühne des Sozialen. Handelnd und sprechend bringt es sich, was immer es im Verborgenen oder Privaten sonst noch sein mag, performativ hervor. Als Pronomen, Prädikat, als Person und Rolle *coram publico* verdankt es sich den vielen Fremdzuschreibungen; die nachdrücklich selbstzuschreibende Rede von 'uns', 'wir', 'mein', 'mir', 'mich' oder 'ich' antwortet immer auch auf einen fremden Anspruch. Die Freiheit ist nicht selbst-verständlich, dem Individuum und seiner Freiheit wächst nur Bedeutung zu, wo angesichts anderer Menschen gehandelt und gesprochen wird. Aus dieser Einsicht in die unhintergehbaren pragmatischen und sozialen Bedingungen der Freiheit hat Emmanuel Lévinas einen auf den ersten Blick befremdlichen und doch konsequenten und emphatischen Schluss gezogen: „Die klassische Philosophie verfehlte die Freiheit; die Freiheit besteht nicht darin, sich zu negieren, sondern sich sein Sein *verzeihen* zu lassen von der Andersheit selbst des Anderen. Sie unterschätzte im Dialog, kraft dessen der andere uns befreit, die Andersheit des Anderen; denn sie war der Meinung, es existiere ein schweigender Dialog der Seele mit sich selbst.“²⁹⁷ Entscheidend ist hier der Begriff des Verzeihens, denn mit ihm beschreibt Lévinas ein *irreduzibel-irreziprokes* Moment im dialogischen Geschehen der Begegnung. Doch wie ist dieses eigentümliche Verzeihen gemeint? Wer verzeiht hier eigentlich wem und warum? Wer ist der verzeihende Andere, dem sich die menschliche Freiheit verdankt? Bedarf es nicht eines Anderen mit nahezu göttlicher Vollmacht, um den Menschen zu sich selbst und zu seiner Freiheit zu befreien? Auf diese Fragen möchte ich im folgenden eine Antwort versuchen. Um sie möglichst klar zu konturieren, werde ich zuvor auf einen anderen, dem ersten Anschein nach ähnlichen

²⁹⁷ Emmanuel Lévinas, *Vom Sein zum Seienden* (1947), Freiburg/München 1997, S. 116. – Zum Namen 'Lévinas' möchte ich bemerken, dass ich ihn gemäß der französischen Schreibweise mit Akzent schreibe. Einige Autoren verwenden kein Akzent.

Ansatz kurz eingehen, nämlich auf die von Martin Buber entwickelte Konzeption einer theologischen Dialogik.

In seinem Traktat *Ich und Du* betont Buber gleich zu Beginn, dass es kein transzendentes „Ich an sich“²⁹⁸ gibt, dass das Du des anderen Menschen erst wie „von Gnaden“ begegnet sein muss und dass die Beziehung zwischen einem Ich und einem Du nicht durch „Vorwegnahme“ hergestellt werden kann: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich zum Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“²⁹⁹ Diese Begegnung ist grundlegend für die Bestimmung des Menschen, er wird nur am Du zum Ich und nur durch ein solches „Beziehungsereignis“ seiner selbst gewahr: „Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewußt. Das Eigenwesen wird sich seiner selbst als eines So-und-nicht-anders-seienden bewußt.“³⁰⁰ Für Buber ist das Ereignis der Beziehung zu einem anderen Menschen, die Begegnung mit ihm (oder durch ihn) fundamental. Doch kaum erwähnt, überspringt er auch schon das ereignishaft Moment der Begegnung, es spielt in seinen weiteren Überlegungen keine Rolle mehr, und das hat, wie sich gleich zeigen wird, weitreichende Konsequenzen für sein Verständnis der Freiheit. Das Du begegnet mir und damit trete ich, so fährt Buber dann fort, „in die *unmittelbare* Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem. [...] Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem *ganzen* Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und *Verschmelzung* zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen.“³⁰¹ Die unmittelbar Beziehung, die Einheit und Verschmelzung zwischen Ich und Du bezeichnet Buber als Liebe. Er versteht sie nicht als „Metapher“ oder irgendein fernes Ideal, sondern als grundlegende, wenn auch verborgene „Wirklichkeit“ einer jeden Beziehung: In diesem Sinne ist sie „*Gegenseitigkeit*. Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke.“³⁰² An dieser Stelle sei festgehalten, dass Buber die Frage offen lässt, wie ein erwähltes und zugleich wählendes Ich in eine ‘unmittelbare’ Beziehung geraten soll, um dann wiederum in dieser Unmittelbarkeit ‘wirken’ zu können.

²⁹⁸ Martin Buber, *Ich und Du*, in: ders., *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁵1985, S. 8.

²⁹⁹ Alle Zitate ebd., S. 15.

³⁰⁰ Ebd., S. 66.

³⁰¹ Ebd., S. 15; kursiv von mir, C.S.

Statt dessen kündigt Bubers Annahme einer im dialogischen Umgang bereits wirkmächtigen Liebe und Gegenseitigkeit von einem erhabenen Ziel: Er versteht den Dialog als eine Art Pfingsten der versöhnten Verständigungsgemeinschaft zwischen Ich und Du. Trotz dieser allemal erbaulichen Perspektive hat der Mensch nun die entscheidende und somit auch freie Wahl: Entweder überlässt er sein Ich der sachlichen, dinghaften und strategischen Welt, dem *Es*, dem er nur besitzergreifend, gierig und zügellos verfallen kann; oder sein Ich lässt sich liebevoll auf das *Du* eines anderen Menschen ein. Je nach „seinem Ichsagen – danach, was er meint, wenn er Ich sagt – entscheidet sich, wohin ein Mensch gehört und wohin die Fahrt geht. Das Wort ‘Ich’ ist das wahre Schibboleth der Menschheit.“³⁰³ Woher aber soll die wählende Freiheit des unmittelbar auf ein Du bezogenen, von ihm erwählten und erst mit ihm gewordenen Ichs kommen? Oder ist das Ich bereits vor der Begegnung mit einem Du als freies da, wie auch immer es dann noch in Unmittelbarkeit existieren kann? Was also gibt das unmittelbare Ich für die Menschheit frei? Für Buber liegt die Antwort im Verweis auf den göttlichen Ursprung, dem die Freiheit entsprungen ist und in dem sie sich auch wieder erfüllen muss: So weiß der Mensch, „daß sein sterbliches Leben seinem Wesen nach ein Schwingen zwischen Du und Es ist, und spürt dessen Sinn. Es genügt ihm, die Schwelle des Heiligtums, darin er nicht verharren könnte, immer wieder betreten zu dürfen [...] Dort, an der Schwelle, entzündet sich ihm immer neu die Antwort, der Geist; hier, im unheiligen und bedürftigen Land, hat sich der Funke zu bewähren. Was hier Notwendigkeit heißt, kann ihn nicht schrecken; denn er hat dort die wahre erkannt, das Schicksal. Schicksal und Freiheit sind einander verlobt.“³⁰⁴

Die Freiheit wird dem Menschen zwar immer nur in der Beziehung zu einem innerweltlichen Du zuteil, doch nur insoweit, als sich darin ein göttliches Jenseits offenbart. Deshalb ist dem Menschen „jedes Beziehungsereignis [...] eine Station, die ihm einen Blick in das erfüllende auftut [...] Es ist ein Finden ohne Suchen; ein Entdecken dessen, was das Ursprünglichste und der Ursprung ist. Der Du-Sinn, der sich nicht ersättigen kann, bis er das unendliche Du findet, hatte es vom Anfang an sich gegenwärtig: die Gegenwart mußte ihm nur ganz wirklich werden, aus der Wirklichkeit

³⁰² Ebd., S. 19; kursiv von mir, C.S.

³⁰³ Ebd., S. 68.

³⁰⁴ Ebd., S. 55.

des geheiligten Weltlebens.³⁰⁵ In einer solchen Bewegung, dem „Wagnis des Unendlichen“, sieht Buber schließlich „eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Weges führt uns in tiefres Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gotteseite heißt Erlösung.“³⁰⁶ Erst an diesem höchsten Punkt stößt Buber in ganzer Emphase auf das *irreduzibel-irreziproke* Moment der Begegnung, denn das göttliche „ewige Du kann seinem Wesen nach nicht zum [willkürlich verfügbaren; C.S] Es werden; weil es seinem Wesen nach nicht in Maß und Grenze, auch nicht in das Maß des Unermeßlichen und die Grenze des Unbegrenztseins gesetzt werden kann; weil es seinem Wesen nach nicht als die Summe der Eigenschaften, auch nicht als eine unend-liche Summe zur Transzendenz erhobener Eigenschaft erhoben werden kann; weil es weder in noch außer der Welt vorgefunden werden kann; weil es nicht erfahren werden kann; weil es nicht gedacht werden kann; weil wir uns an ihm, dem Seienden verfehlen, wenn wir sagen: ‘Ich glaube, daß er ist’ – auch ‘er’ ist noch eine Metapher, ‘du’ aber nicht.“³⁰⁷

In diesem Ensemble der Superlative bleibt das ewig-unendliche Du Gottes, letztlich aber auch die ihm geschuldete Freiheit des Menschen unverständlich. Das liegt vor allem daran, dass Buber das Ereignis der Beziehung in Richtung einer ominösen Unmittelbarkeit überspringt. Er flieht die innerweltliche Begegnung und weicht ihr zugunsten einer vorgeblich in den dialogischen Strukturen bereits eingelassenen, allerdings noch zu entfaltenden Liebe und Gegenseitigkeit aus. Mit dieser kontrafaktischen Annahme entgeht ihm die fundamentale Bedeutung der Begegnung für die individuelle Freiheit oder, mit anderen Worten, die fundamentale Macht der das Individuum überhaupt erst freisetzenden Begegnung – sei sie nun mit oder ohne Bezug auf ein göttliches Jenseits. Mehr noch: Indem Buber das Beziehungsereignis, also den Einbruch eines konkreten Anderen verfehlt, muss ihm in der Konsequenz auch die Vermittlungsinstanz zur gottgegebenen Freiheit abhanden kommen. Für Buber steckt der Gott bereits in der Grammatik des dialogisch-kommunikativen Geschehens, insofern hier die Möglichkeit zum liebevollen und vor allem gegenseitigen Dialog strukturell angelegt ist; gleichwohl setzt diese Annahme schon voraus, was seine Dialogik in der erlösenden Epiphanie Gottes, in der ‘Verschmelzung’ und der ‘Einsammlung’ erst noch

³⁰⁵ Ebd., S. 81f.

³⁰⁶ Beide Zitate ebd., S. 120f.

einholen soll. Der Dialog erscheint hier als ‘geschlossene Form’ einer alles umfassenden, letztlich göttlichen Unmittelbarkeit, deren Anfang und Ende in der Versöhnung liegt. Der Sinn der Freiheit bestehen einzig darin, entweder dem Verderben und der Sünde anheim zu fallen oder sich in der Unmittelbarkeit Gottes aufzuheben. Dabei ist auf den göttlichen Anspruch in seiner Unmittelbarkeit keine Antwort und somit auch keine Verantwortung möglich; unvermittelt bleibt er *das* radikal Andere, eine vollkommen leere und unbestimmte Vision der Erlösung.

Es ist genau diese Verhimmelung des Anderen und seine damit einhergehende Trennung von unserer Erfahrung, gegen die Lévinas den Begriff des *menschlichen Antlitzes* setzt: Die „Transzendenz des Antlitzes spielt sich nicht außerhalb der Welt ab“³⁰⁸. Zwar ist auch das Denken und vor allem die Sprache von Lévinas nicht ohne theologische Referenzen, im Gegenteil, doch bietet seine Sozialphilosophie genügend Hinweise für ein säkulares Verständnis des ‘Beziehungsereignisses’, der Begegnung und der individuellen Freiheit.³⁰⁹ In diesem Zusammenhang lässt sich allenfalls erwägen, ob eine theologisch inspirierte Sprache nicht die angemessenste und gewissermaßen auch aufrichtigste Form bei der Erläuterung von Freiheit und Verantwortung darstellt, solange darin Begriffe wie ‘unbedingt’ oder ‘unverfügbar’ vorkommen. Gleichwohl ist damit, wie Micha Brumlik klarstellt, „weder ein indirekter Gottesbeweis erbracht noch eine genuin theologische Ethik entwickelt, sondern ein Vorschlag zur Verdeutlichung einer sonst abstrakt bleibenden ethischen Überlegung gemacht. Immerhin könnte es ja sein, dass es für die Erläuterung dessen, was wir als ‘unbedingt’ bezeichnen, keine angemesseneren Interpretationen gibt als theologische.“³¹⁰ Der Vorstellung oder gar der Erfahrung von Gott, aber auch der Verwendung göttlicher Attribute wie ‘unfasslich’ oder ‘unendlich’ muss nicht schon, wie man seit der kantischen Antinomienlehre wissen

³⁰⁷ Ebd., S. 114.

³⁰⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), Freiburg/München 1987, S. 250. – Lévinas hat sich immer wieder mit Buber auseinandergesetzt; ich verweise nur auf Emmanuel Lévinas, “Buber und die Erkenntnistheorie“, in: P.A. Schilpp u. M. Friedmann (Hg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, sowie auf die ‘philosophische Verhältnisbestimmung’ von Torsten Habbel, *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz 1994, S. 67ff.

³⁰⁹ Vgl. zum theologischen Hintergrund bei Lévinas die knappen Ausführungen von Daniel Krochmalnik, „Emmanuel Levinas im jüdischen Kontext“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jhr. 21/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, sowie die systematische Darstellung von Rudolf Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, München 1989, insb. S. 35ff.

kann, eine ontologische Entität entsprechen: Die faktische Unfasslichkeit des sich stets entziehenden, fremden und anderen Menschen mag sich als seine individuelle Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit sinnvoll interpretieren lassen, sie verweist aber nicht zwingend auf seine Göttlichkeit. Wenn auch Lévinas davon spricht, dass *Gott ins Denken einfällt*,³¹¹ dann ist dies immer nur so zu verstehen, dass Gott ins Denken einfallen *kann*, aber nicht ins Denken einfallen *muss*. Über hermeneutische Analogieschlüsse hinaus ist hier keine Gewissheit zu haben.

Im Sinne dieser ersten, vorsichtigen Einschränkung soll im folgenden vom 'Beziehungsereignis' der Begegnung die Rede sein: Ein anderer Mensch, insoweit er mir begegnet, bleibt mir immer auch entzogen und damit auch transzendent; er geht nie in meinen Erwartungen oder Vorstellungen auf, und ich werde nie vollkommen über ihn verfügen können; er wird mir immer auch fremd und anders bleiben, so sehr, dass seine Andersheit sich auch noch in dem bewahrt, was mir als 'Verschmelzung' mit ihm erscheint. Darüber hinaus begegnet der Andere unter pragmatischen und sozialen Bedingungen, die weder als unmittelbar noch als mittelbar überhaupt problematisch sind, die sich weder durch ihre paradiesische Unschuld noch durch sonst irgendein fernes Ideal auszeichnen, sondern schlicht alltäglich sind. Bei dieser Alltäglichkeit nimmt auch das Denken von Lévinas seinen methodischen Anfang. Sie ist die Grundlage, auf der Lévinas sein „einziges Thema“, so Wolfgang Nikolaus Krewani, verfolgt, nämlich „den Ausbruch aus der Totalität.“ In diesem Sinne ist die Philosophie von Lévinas „eine Philosophie der Befreiung. [...] Lévinas' Philosophie möchte den Menschen auf den Weg in die Freiheit bringen.“³¹² Dieser Weg fängt für Lévinas nicht bei einem abstrakten, möglicherweise verborgenen Ursprung an, sondern hat in der Alltäglichkeit seinen unbestimmten Anfang; von hier aus verläuft der Weg parallel zur

³¹⁰ Micha Brumlik, „Phänomenologie und theologische Ethik“, in: Michael Mayer u. Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 131.

³¹¹ Emmanuel Lévinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* (1982), Freiburg/München 1985.

³¹² Wolfgang Nikolaus Krewani, „Nachwort. Der versteinerte Augenblick“, in: Emmanuel Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, a.a.O., beide Zitate S. 127. Krewani ist, soweit ich die Literatur zu Lévinas überblicke, der einzige, der die fundamentale Bedeutung der Freiheit im Denken von Lévinas erkannt hat. Vgl. von dems. auch: *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992, S. 31ff. Wichtige Ergänzungen finden sich bei Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas*, Den Haag 1978, S. 320ff., und bei Colin Davis, *Levinas. An Introduction*, Cambridge 1996, S. 13 u. 49. – Ansonsten ist in diesem Zusammenhang, wenn überhaupt, immer nur von der (ethischen, theologischen u.ä.) Einschränkung der individuellen, zumeist nur als Beliebigkeit oder Willkür

Konstitution der Individualität, eines Selbstverhältnisses, so wie es sich faktisch vorfindet und zu verstehen beginnt. Insofern die Freiheit niemandem andemonstriert werden kann, so als sei sie ein abstraktes Ideal, muß man sie konkret erfahren. Die Erfahrung der Freiheit beginnt, so Lévinas, mit der Verantwortung, einer „Aufforderung zur Antwort. [...] Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können. Dieser Auswuchs an Sein, diese Übertreibung, die man Ichsein nennt, dieser Ausbruch an Selbstheit im Sein vollzieht sich als Anwachsen der Verantwortung.“³¹³ Die Verantwortung, von der Lévinas hier spricht, darf nicht als (rational, argumentativ) begründete (ethisch-moralische) Norm verstanden werden; vielmehr geht es ihm darum, wie das ‘Ichsein’ in der Verantwortung erst einmal zustande kommen muss, um vernünftigen Gründen sein Ohr leihen zu können und zu wollen. In dieser Perspektive entwickelt er schließlich seine Konzeption der Gerechtigkeit.

Die Frage nach meinem Selbst und meiner Freiheit entsteht nur, insoweit ich mich in einem innerweltlichen Zusammenhang *vorfinde* und zugleich in einer *besonderen, nicht-alltäglichen* Beziehung zu dieser mir erschlossenen Welt stehe. Diese innerweltliche Distanz entsteht mir angesichts eines Anderen. Mein Selbst bleibt hier stets gefährdet und gefordert, weil und insoweit meine Freiheit eine *nicht durch mich* verfügte, gleichwohl *nur von mir* zu verantwortende Frei-Gabe ist. In diesem Zusammenhang lassen sich bei Lévinas sechs verschiedene, dennoch aufeinander verwiesene und gleichursprüngliche Momente der Freiheit rekonstruieren. Freiheit entsteht (a) mit einer Unterbrechung oder *Störung*: „Jemand ist schon vorbeigegangen. Seine Spur *bedeutet* nicht sein Vorübergegangensein, wie sie auch nicht seine Arbeit oder sein Genießen in der Welt *bedeutet*, sie ist vielmehr die Störung selbst, die sich mit unabweisbaren Nachdruck [gravié] eindrückt (man ist fast versucht zu sagen: *eingraviert*).“³¹⁴ Mit anderen Worten, die Spur des Anderen hat sich als störender und *entregelnder* Anspruch in die umgangssprachliche Grammatik, in die bislang unproblematische Responsivität des ‘ich’ eingeschrieben. Sie verläuft in einem Dazwischen, in der Entfernung zwischen dem ‘ich’, das sich erst jetzt *als* ‘ich’ vorfindet und sich zu verstehen beginnt, und seiner

verstandenen Freiheit die Rede; vgl. Rudolf Funk, *Sprache und Transzendenz...*, a.a.O., S. 385f, sowie John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, London 1995, S. 144f.

³¹³ Emmanuel Lévinas, „Die Spur des Anderen“ (1963), in: ders., *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983, S. 224.

³¹⁴ Emmanuel Lévinas, „Die Bedeutung und der Sinn“ (1964), in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, S. 58.

Vergangenheit, die ihm erst jetzt *als* mehr oder weniger unproblematisches Kontinuum erscheint. Damit beginnt die (Auto)Biographisierung des ehemals personalen und relationalen Ich-Punktes; er steht jetzt in der Zeit. Die störend-verstörende Spur des Anderen besteht in der Gabe der Zeit, die „Spur ist die Einführung des Raumes in die Zeit, der Punkt, an dem die Welt sich einer Vergangenheit und einer Zeit zuneigt. Die Zeit ist das Sich-Zurückziehen des Anderen“³¹⁵.

Die Freiheit entsteht (b) mit der *Unsicherheit*, mit einem Verlust des Selbstverständlichen oder, wie Lévinas sagt, mit der „Enteignung“³¹⁶ durch die Unendlichkeit des Anderen. Der Vorgang des Enteignens verweist nicht auf den Verlust eines schon sicher gewussten Besitzes, sondern entsteht erst mit der freisetzenden Entfernung des ‘ich’ aus seiner zukünftigen Responsivität. Dabei bleibt der Andere insofern unendlich, als er eine unerwartete Zukunft und unerschöpfliche Vergangenheit bedeutet. Zeitgebend hat er sich so uneinholbar wie unbestimmt entzogen. Durch ihn hört das alltägliche In-der-Welt-sein auf, alltäglich zu sein, die Person des grammatikalisch situierten ‘ich’ wird entpersonalisiert, die Struktur responsiver Bezüge wird entstrukturiert und die Totalität des Responsiven wird enttotalisiert. In diesem Zustand der „passivsten Passivität“ ist das ‘ich’ zu dem Selbst(-verhältnis) geworden, als das es sich faktisch vorfinden muss, bevor es sich entscheiden kann, aktiv oder passiv zu sein. Doch ist das Selbst damit, *dass* es geworden ist, sogleich ein „Von-sich-Weggerissenwerden“, es hat „keinen eigenen Stand“ und ist mit sich selbst die „absolute Nichtübereinstimmung“³¹⁷. Das sich in seiner Passivität erst ‘zeitigende’ Selbst verdankt sich einzig der irritierenden Spur eines Anderen. Seine „eigene Passivität [...] bedeutet in der ‘passiven’ Synthesis ihrer Zeitlichkeit“³¹⁸ den nicht durch sich selbst verfügbaren Zusammenhalt, obwohl im „Auseinanderfallen der Identität“ des Selben „das Selbe nicht mehr das Selbe erreicht: Nicht-Synthese“³¹⁹ ist. Mit anderen Worten: Weil sich der Andere nur in der Spur des Vorübergegangenseins zeigt, er also immer

³¹⁵ Ebd., S. 57.

³¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit...*, a.a.O., S. 303. Vgl. zu dem Motiv der ‘Enteignung’ am Beispiel des Erblickt-/Ertapptwerdens durch einen anderen Menschen: Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), Hamburg 1993, S. 471: „Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, dieses Ich, das ein anderer erkennt. Und dieses Ich, das ich bin, bin ich in einer Welt, die der Andere mit entfremdet hat“.

³¹⁷ Alle Zitate in Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), Freiburg/München 1992, S. 121.

³¹⁸ Ebd., S. 124.

³¹⁹ Ebd., S. 126.

entzogen bleibt, ist das 'ich' zwar freigesetzt, aber auf sich selbst verwiesen, ohne sich in dieser vom Anderen eröffneten und getragenen Selbstbeziehung je habhaft zu werden.

Die Freiheit entsteht (c) mit der *Aufforderung* oder Herausforderung; angesichts eines fremden Anspruches bin ich gefordert, zu antworten und damit die Verantwortung zu übernehmen. Allerdings entspringt für Lévinas die Verantwortung „keineswegs einem freien Engagement, einer Gegenwart, in der sein Ursprung angelegt wäre und in der eine sich identifizierende Identität Atem holen könnte.“³²⁰ Die Verantwortung ist „nicht vorrangig in die Rolle und an den Platz des unbeugsamen transzendentalen Bewusstseins berufen,“ vielmehr ist das Selbst in seiner es konstituierenden Passivität, also kraft eines Anderen, „von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen.“³²¹ Das Selbst steht aufgrund seiner nicht durch es selbst verfügbaren Konstitution in der Verantwortung für einen Anderen, ob es das will oder nicht. Ganz gleich, *ob*, *wie* und *was* geantwortet wird, bleibt unvermeidlich, *dass* damit schon geantwortet ist. In jeder Verantwortung steckt dieses Moment der Unbedingtheit, ohne das mithin nichts zu verantworten wäre und statt dessen alles wie von ewig her seinen gewohnten Verlauf nehmen müsste. Diese Unbedingtheit bezeichnet Lévinas als „die Nicht-Reziprozität schlechthin,“³²² es ist das *irreduzibel-irreziproke* Moment, das auf den Vorrang des Anderen verweist: Zwar erscheint, von außen betrachtet, das Selbst mit dem Anderen gleichursprünglich, doch gebührt dem Anderen insofern der Vorrang, als seine Spur, sein Anspruch und das dadurch freigesetzte Selbstverhältnis nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann; seine Nachträglichkeit ist dem Selbst unhintergebar und unwiderruflich. Genau diese diachrone Beziehung zwischen zwei Menschen bezeichnet Lévinas als die grundlegende, weder absichtlich herbeizuführende noch einfach zu übernehmende Verantwortlichkeit, in der ein Mensch steht, insoweit er sich als frei versteht.

Die Freiheit entsteht (d) mit der je *eigenen Möglichkeit* des Entscheidens; dadurch werden das Denken und Handeln als meine 'eigensten Möglichkeiten' eröffnet. Mit dem Entzug des Anderen erweist sich das Selbst in seiner Nachträglichkeit als ein von sich

³²⁰ Ebd., S. 335.

³²¹ Ebd., S. 190.

unterschiedenes und sich uneinholbares Selbstverhältnis; in dieser konstitutiven Differenz zu sich selbst hat sich die Spur des Anderen bereits verlaufen. Dabei ist das Selbst in seiner Passivität auf sich verwiesen und damit auch auf sich bezogen. Mit dem störend-verstörenden Vorübergang des Anderen und seinem unablässigen Rückzug vollzieht sich das, was Lévinas die „Umkehrung des Ich zum Sich“³²³ nennt. Diese ‚Vereinzelung‘ hat das *in sich* unterschiedene Selbst eröffnet und treibt seine *reflexive Verdoppelung* hervor: In der Reflexion des ‘ich’ auf das ‘mich’ liegt eine reflexiv nicht einholbare und zu nivellierende Verschiedenheit oder Differenz; innerhalb dieser Differenz liegt das ‘sich’ als die unlösbare Verschränkung des Selben mit einem Anderen.³²⁴ Das ‘sich’, von dem Lévinas spricht, „entsteht als unauflösbare Verknüpfung in der Verantwortung für den Anderen“³²⁵, insoweit dieser entzogen oder vergangen bleibt: „Die Selbstreflexion des Bewußtseins, das Ich, das das Sich wahrnimmt, ähnelt nicht der vorgängigen Rekurrenz des Sich, dem Einen ohne alle Dualität [...] Das Sich ist nicht der Idealpol einer Identifizierung durch die Mannigfaltigkeit ‘psychischer Abschattungen’ hindurch [..., wie in einem] Bewußtsein, das sich selbst erleuchtet, indem es sich unterbricht und sich wiederfindet“³²⁶. Das ‘sich’ verweist auf den Anderen im Selbst, es steht (stellvertretend) für den Anderen im Selben, es entspringt nicht seiner eigenen Initiative, es ist insofern auch kein universales, anonymes, punktuell, zeitloses oder sonstwie unvordenkliches

³²² Ebd., S. 189.

³²³ Ebd., S. 122.

³²⁴ In diesem Zusammenhang ist auch auf Georg H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (1934), Frankfurt a.M. 1973, zu verweisen. Mead geht von bestimmten Erfahrungen aus, „in denen der physische Organismus sich selbst zum Objekt werden kann“ (S. 179); diese Reflexion verläuft auf dem Umweg über die soziale Welt, die Anderen. Reflexivität wird definiert als „Rückbezug der Erfahrung des Einzelnen auf sich selbst“ (S. 175), indem er „aus sich heraustritt“ (S. 180) in das Soziale. Mit Lévinas können wir davon ausgehen, dass hier das reflexive ‘sich’ nicht erst durch die Reflexion zustande gebracht wird, sondern (als sprachlich, sozial) vorausgesetzt werden muß; das ‘sich’ erzeugt einen noch unscharfen, nicht genau bestimmten Selbstbezug. Diese Indifferenz zwischen Eigenem und Fremden ist erst die Grundlage für einen unabschließbaren Prozess fortführender (sozialisierender) Differenzierung; anders als Mead es vorsieht, kann es deswegen auch nicht zur „Verschmelzung“ (S. 320ff.) zwischen dem von ihm so konzipierten triebhaften, spontanen ‘ich’ und dem allgemeinen, konventionellen ‘mich’ in der Einheit des Selbst kommen. Weil Mead das ‘ich’ immer nur gegen die konventionelle Instanz des ‘mich’ oder des ‘generalisierten Anderen’ abgrenzt und nicht auch in Beziehung zu einem konkreten Anderen versteht, droht ihm bei der Bestimmung des individuellen oder personalen Selbst immer der Rückfall auf die Entwicklungsstufe des physischen (triebhaft-spontanen) Organismus, mithin des Biologischen – in gewisser Analogie zu Buber übrigens, dessen Verkenntung des konkret Anderen ihn in die Transzendenz Gottes ausweichen lässt. Vgl. zu diesem Problem Bernhard Waldenfels, „Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie“, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1980, und die dezidierte Kritik von Seyla Benhabib, „Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie“, in: Elisabeth List u. Herlinde Studer (Hg.), *Feminismus und Kritik*, Frankfurt a.M. 1989.

³²⁵ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 234.

Bewußtsein hinter dem Bewußtsein, sondern taucht „als eine nicht durch sich selbst zu rechtfertigende und in diesem Sinne empirische oder kontingente Identität auf, die jedoch in ihrem Bestand der Erosion durch die Zeit und die Geschichte Widerstand bietet“³²⁷.

Aufgrund meines durch den Anderen eröffneten und begrenzten Selbstverhältnisses, als das ich mich faktisch vorfinde, bleibe ich ihm immer hinterher und damit auch in seiner ‘Schuld’. Insofern mir der Andere entzogen bleibt und ich dennoch auf ihn bezogen bin, insofern ich mich ihm also nicht entziehen kann, bedeutet dies meine *individuelle Bestimmung*: „Einzigkeit bedeutet hier Unmöglichkeit, sich zu entziehen und ersetzen zu lassen, Unmöglichkeit, in der gerade die Rekurrenz des *ich* sich ausbildet.“³²⁸ Die ‘Rekurrenz des ich’ beschreibt Lévinas als „Rückzug *in sich*“ oder auch „Selbstheit“: Sie „ist nicht ein abstrakter Punkt, nicht Zentrum einer Kreisbewegung, das identifizierbar ist aufgrund der Kreisbahn, die diese Bewegung des Bewußtseins beschreibt, vielmehr ist sie ein immer schon von außen identifizierter Punkt, der sich nicht in und an der Gegenwart identifizieren noch auch seine Identität ‘ablehnen’ muß, ist er doch älter als die Zeit des Bewußtseins.“³²⁹ Das bewusste Selbstverhältnis verfügt nicht über seinen Grund, das ‘sich’ bleibt *resistent* gegen alles Verfügenwollen und, als nicht durch mich verfügbarer Grund, auch *kontingent*, ein Außen oder, wenn man so will, eine heteronome Erfahrung. Der Andere individuiert mich in der Verantwortung, die ich für ihn habe. Um frei entscheiden zu können, muss ich bereits von einem Anderen betroffen, angesprochen oder, etwas emphatischer, erwählt sein, und zwar auf eine Weise, über die ich nicht verfüge, auch und gerade wenn ich über das bloße Faktum meiner Verantwortlichkeit hinaus versuche, dem Anderen verständlich, wahrhaftig, richtig, wahr oder, kurzum: angemessen zu antworten. Dennoch bestimme ich, indem ich dem Anderen antworte, mein Verhältnis zu ihm und insofern auch mich selbst.

³²⁶ Ebd., S. 230.

³²⁷ Ebd., S. 235. – Die Verwendung des Begriffs ‘kontingent’ verweist in diesem Zusammenhang auch auf das lateinische ‘contingere’, das einander begegnen.

³²⁸ Ebd., S. 135. – Individualität ist hier als unersetzliche, also unvertretbare Einzelheit, nicht aber als Einzigartigkeit zu verstehen: Dass ich mich zu verantworten, zu entschuldigen etc. habe, kann mir von niemandem abgenommen werden, was mich gleichwohl nicht zu einem einzigen einer Art macht. Die Verwendung des Wortes ‘unersetzlich’ oder ‘unvertretbar’ ist hier attributiv, nicht im Sinne eines prädikativen Adjektivs; vgl. Lutz Wingert, „Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank“, in: M. Brumlik u. H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993, S. 296.

³²⁹ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 236f.

Damit bleibt nicht nur meine Verantwortung, sondern auch meine Freiheit *exzentrisch*; selbst antwortend und verantwortend, bin ich zugleich ein anderer, nachträglich und nach-tragend auf einen anderen Ort und eine andere Zeit verwiesen.³³⁰

Die Freiheit entsteht (e) mit der Zeit, und ihre Zeitlichkeit bedeutet immer auch einen *Aufschub*, eine Art Verzögerung; die Reflexivität verdankt sich einer bereits vergangenen Störung durch den Anderen, sie steht als Beziehung des 'ich' zu 'sich selbst' in einer unkündbaren Verantwortung für den Anderen und erfährt das Zurückweichen des Anderen als allemal verunsichernden Selbstentzug. Gleichwohl dauert die Reflexivität in ihrer Nachträglichkeit länger an, als das Ereignis der Begegnung, sie geht über die Störung hinweg, sie bedeutet in ihrer Nachträglichkeit geradezu ein Innehalten und Aushalten, eine Geduld und Mühe, eine Aufmerksamkeit und Bedachtsamkeit. Dass die Reflexion immer zu spät kommt, aber auch, dass sie überhaupt kommt, verzögert die 'Reaktion' der Antwort auf den 'Reiz' der Störung. Die reflexive Selbstbeziehung ist dem 'natürlichen' Funktionskreislauf von Reiz und Reaktion enthoben. In der Verzögerung oder dem Aufschub macht sich die *Trägheit* der Sprache geltend, die sich in ihrer grundlegenden *Sozialität*, also dem responsiv strukturierten Gebrauch und der regelhaften Grammatikalität des 'ich', 'sich', 'selbst' oder 'mein' dem Unerwarteten und Neuen immer auch widersetzt.³³¹ Mit Lévinas können wir davon sprechen, dass sich die irritierende Aktualität des *Sagens* – die Ansprache und die Betroffenheit durch einen Anderen, die konkrete Eröffnung einer (Gesprächs)Situation, die Kontaktaufnahme noch vor irgendeiner besonderen Thematisierung – nur im regelhaften Gebrauch des bereits *Gesagten* artikuliert. Dabei sind die störend-verstörende Spur des *Sagens* – ihr performatives *Dass* – und das Reglement des *Gesagten* – sein propositionales *Was* – gleichermaßen innersprachlich, sie gehen zwar nicht ineinander auf, bleiben aber aufeinander angewiesen: „Die

³³⁰ Anders als bei Buber kann also in der Beziehung zu einem Anderen von einer unmittelbaren Einheit aus 'Passion und Aktion' nicht die Rede sein; das scheinen dialogische Ansätze generell zu verkennen. Vgl. dazu Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, S. 316ff.; auch Theunissen vermag die Beziehung zum Anderen nur als 'Entsprechung' im Sinne der Angleichung oder Übereinkunft zu denken, vgl. etwa S. 329. Ähnlich auch Bernhard Waldenfels, *Im Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971, S. 294ff. u. 302ff.

³³¹ Vgl. George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft...*, a.a.O., insb. zu 'Reiz und Reaktion' S. 131ff.; ansonsten Jacques Derrida, „Freud und der Schauplatz der Schrift“ (1966), in: ders., *Die Schrift und die Differenz* (1967), Frankfurt a.M. 1976, S. 311: „Der Aufschub bildet das Wesen des Lebens. [...]“

Korrelation von Sagen und Gesagtem, das heißt die Unterordnung des Sagens unter das Gesagte, unter das linguistische System und unter die Ontologie, ist der Preis, den die Manifestation [ergo: die Kommunikation; C.S.] verlangt. In der Sprache als Gesagtem läßt sich alles für uns ausdrücken – und sei es um den Preis des Verrats.³³² Der Verrat, von dem Lévinas hier spricht, besteht in der unhintergehbaren Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit der Sprache, ihrer Konventionalität, insofern sie den allemal maßlosen Anspruch des Anderen und die unendliche Verantwortung des Selbst immer wieder eingemeindet und abgemildert haben wird.

Die Freiheit entsteht (f) mit der Verfehlung oder *Entfernung* des mir vorausgegangenen und vergangenen Anderen; seiner diachronen Einzigkeit wird die sprachliche, soziale und kulturelle Ordnung mit ihrer synchronisierenden und egalisierenden Macht kaum genügen können. Lévinas verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass es niemals nur um die singuläre Beziehung der unendlichen und unerfüllbaren Verantwortung gehen kann, denn sie stünde in ihrer ganzen Maßlosigkeit allein da, sie wäre mithin ohne jeden Vergleich und damit nicht nur unproblematisch, sondern ohne jeden ethisch-moralischen Sinn: „Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemand sonst zur Aufgabe machte, ‘hätte es kein Problem gegeben’ – nicht einmal im allgemeinen Sinne des Wortes. Die Frage wäre nicht entstanden, auch das Bewußtsein nicht und ebensowenig das Selbstbewußtsein. Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.“³³³ Dieser Dritte mag anders sein als der Nächste, doch ist auch er ein Anderer, der durch die exklusive Beziehung der unermesslichen Verantwortung, durch ihre vermeintliche Unmittelbarkeit, ins Abseits gedrängt wurde. Dieser Dritte ist aber auch die Konventionalität der Sprache, ihr regelhafter Gebrauch durch die Anderen, die in dem Netzwerk responsiver Verweisungen immer schon da sind, wenn nur ein Wort gesprochen, wenn zumal die Verantwortung übernommen und Antwort gegeben wird. Lévinas betont, dass der Andere immer schon „in einer

Die Verspätung ist also ursprünglich.“ Vgl. auch Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994, S. 459ff.

³³² Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 30f.

³³³ Ebd., S. 342. – Lévinas beschreibt die vermeintliche Unmittelbarkeit der Begegnung auch als Auflösung „zur ‘konkreten Abstraktion’, die der Welt, den Horizonten, den Bedingungen entrissen ist, eingebettet in die kontextfreie Bedeutung des der-Eine-für-den-Anderen, die der Leere des Raumes entstammt, des Raumes, der die Leere bedeutet, des verlassenen und verödeten Raumes, der unbewohnbar ist wie die geometrische Homogenität.“ (ebd., S. 205).

Beziehung zu einem Dritten [steht,] für den ich nicht gänzlich verantwortlich sein kann, selbst wenn ich – vor jeder Frage – für meinen Nächsten allein verantwortlich bin. Der Andere und der Dritte, meine Nächsten, Zeitgenossen füreinander, entfernen mich vom Anderen und vom Dritten.“³³⁴

Die mit dem beharrlich störenden Dritten gegebene Distanz zum Anderen, und sei er auch der Nächste, ist also unvermeidlich. Damit findet aber auch die vorgeblich unmittelbare und rückhaltlose Verantwortung durch sich selbst eine Grenze. Es „entsteht die Frage: ‘Was habe ich gerechterweise zu tun?’ Gewissensfrage. Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und in der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.“³³⁵ Die Gerechtigkeit, von der Lévinas hier spricht, versammelt all die *kognitiven* Modi des Denkens, des Vermessens, Vergleichens, Abwägens, Zögerns, Urteilens, Gleichsetzens oder Entscheidens. Sie wird damit, und das ist die Pointe, zur „Grundlage des Bewußtseins“³³⁶. Anders formuliert, das „Bewußtsein entsteht als Präsenz des Dritten“³³⁷, weil erst jetzt tatsächlich entschieden werden muss, was sich in der singulären Verantwortung mangels Alternativen immer schon entschieden hätte: „In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.“³³⁸ Kurzum, je mehr Ansprüche dem Bewusstsein entstehen, desto mehr wird es Bewusstsein, desto mehr wird es sich zu entscheiden haben und zu bestimmen suchen. Seine erwachsene und ausgebildete *Autonomie* geht weder auf ein noumenales Bewusstsein noch auf seine singuläre Verantwortung noch auf die konventionelle Ordnung zurück. Zwar ist es sich selber unhintergebares Faktum, doch verdankt es sich

³³⁴ Ebd., S. 343.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd., S. 349.

³³⁷ Ebd., S. 348.

³³⁸ Ebd., S. 344.

gleichermaßen dem Anspruch eines Anderen und eines Dritten, der Singularität und der Konventionalität, der Störung und der Regel.³³⁹

Wenn jemand zu Bewusstsein kommt, dann, weil er zwischen verschiedenen Ansprüchen entscheiden muss, weil er sich diesen Ansprüchen nicht entziehen kann, weil er sie nicht erst gewählt, geprüft und zugelassen hat, sondern *sich selbst* in der Erwählung, Besonderung und Vereinzelung durch fremde Ansprüche vorfindet. Das Bewusstsein ist nachträglich. In seiner individuellen Bestimmung bleibt es heteronom, es ist nur mit seiner sozialen Umwelt da, wenn und insoweit diese auf nicht-alltägliche und nicht-wiederholbare Weise aufdringlich geworden und entzogen worden ist; es steht mit seiner Konstitution durch die Anderen, seien sie die Nächsten oder die Fernsten, bereits in der Verantwortung. Das Bewusstsein trägt einen ethisch-moralischen Index. In seiner passiv-diachronen Nachträglichkeit und in seiner praktisch-sozialen Befindlichkeit entsteht es in einem nicht von ihm selbst vorentschiedenen, sondern im strengen Sinne des Wortes unentschiedenen Konflikt. Das Bewusstsein *ist* vergleichend und insofern immer schon praktizierte Gerechtigkeit. In seiner kognitiven Orientierung findet es allerdings nicht vorbehaltlos zu einem egalitären, legalistischen, prozeduralen oder quantifizierenden Maximum, jedenfalls dann nicht, wenn sie das für sie konstitutive Moment der irreduzibel-irreziproken Begegnung oder der Nähe nicht vergessen, gar verdrängt hat. Die Gerechtigkeit, so Lévinas, ist nicht möglich, „ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. Seine Funktion beschränkt sich nicht auf die ‘Funktion der Urteilskraft’, auf die Subsumtion von Einzelfällen unter die allgemeine Regel. Der Richter steht nicht außerhalb des Streitfalls, das Gesetz aber gilt nur in der Nähe. Die Gerechtigkeit, die Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen – die verschiedenen Weisen des Sich-Austauschens und der Arbeit, von

³³⁹ Vgl. Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* (1990), München 1996, S. 403ff. u. 425f. Ricœur versucht, im Kontrast zu Heideggers ‘solipsistischer’ Konzeption des Schuldigseins und der Faktizität des In-der-Welt-seins, die ‘exteriorale’ Konzeption der Andersheit bei Lévinas als dessen bloße Kehrseite darzustellen: Versinkt der eine in der Immanenz des Selbstheit, so verliert sich der andere an die Transzendenz der Andersheit. Gegen diese beiden Extreme macht Ricœur das „Aufgefordertsein als Struktur des Selbstheit“ (S. 425) geltend und damit einen Zwischenbereich der Vermittlung. Doch abgesehen davon, dass bei Heidegger gerade nicht die Faktizität, sondern die Verkennung ihrer sozialen Bedeutung zugunsten einer ‘existenzialen’ Freiheit des reinen Möglichseins das Problem ist, hat sich Lévinas nicht blindlings der Andersheit des Anderen verschrieben, sondern berücksichtigt *sowohl* die Aufforderung (qua Störung, Verantwortung, Sagen) und das Selbst (qua Freiheit, Bewusstsein, Autonomie) *als auch*, wie sich noch zeigen wird, die soziale oder konventionelle Dimension (qua Gesagtes, Dritter, Gerechtigkeit) – ein sehr viel umfanglicheres Programm als Ricœurs Dichotomisierung überhaupt erfassen kann.

der Nähe her verstanden – bedeuten jeweils, daß nichts sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen kann.“³⁴⁰

Es eignet dem bewussten Leben gerade aufgrund seiner ihm unhintergehbaren Verantwortung eine Unbedingtheit, über die es sich mit mehr oder weniger guten Gründen hinwegsetzen, die es aber nicht einfach beseitigen kann, so als wäre rein gar nichts geschehen. Es fehlt also keineswegs am *Dass* der Verantwortung, es mangelt höchstens am *Wie* und *Was*, also am Können und an Inhalten, an kulturellen Standards und innerweltlichen Gelegenheiten, kurzum: an der bereits etablierten und praktizierten Kultur der Verantwortung, um der je eigenen Verantwortung auch eine angemessene Sprache und ein entsprechendes Handeln nahe zu legen.³⁴¹ Dabei findet das Bewusstsein die direkteste Umsetzung seiner nicht selbst verfügbaren, es gleichwohl einsetzenden Verantwortung in der Gerechtigkeit; sie *ist* angesichts der Unvermeidlichkeit eines Dritten von Anfang an da. Als kognitive Disposition des Vergleichens oder auch Ausgleichens verschiedener Ansprüche mag sie vorerst nur auf den nächstliegenden Kontext beschränkt bleiben: „Alle Anderen, die mich im Anderen bedrängen und verfolgen, betreffen mich nicht als ‘Exemplare’ derselben Gattung, die mit meinem Nächsten aufgrund von Ähnlichkeit oder natürlicher Gemeinschaft verbunden sind – nicht als Individuationen der Gattung Mensch oder als Bruchstücke aus einem selben Block [...] Die Brüderlichkeit geht hier der gattungsmäßigen Gemeinschaft voraus. Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn.“³⁴² Ohne eine Spur der Irritation, ohne die direkte Betroffenheit durch einen Anderen, ohne das konkrete Näheverhältnis zu einem Anderen und ohne die

³⁴⁰ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 347.

³⁴¹ Nebenbei bemerkt: Wenn es bei Politikern aus den westlichen Industriestaaten mittlerweile zum guten Ton gehört, aus vielfältigen Gründen (ökonomische und technologische Globalisierung, internationaler Wettbewerb, defizitäre Staatshaushalte, demographische Entwicklung etc.) drastische Sparmaßnahmen auf Seiten des Staates und damit einhergehend mehr *Verantwortung* auf Seiten seiner Bürger zu fordern, dann bleibt der beabsichtigte Verantwortungstransfer eine wohlfeile Forderung, solange den Menschen angesichts der weltweiten, zunehmend weniger kontrollierten Veränderungen und angesichts der Zerstörung sozialer Ressourcen die (institutionelle, gesetzliche, familiäre, lokale etc.) Basis für eine neue Verantwortungskultur fehlt. Wer Verantwortung delegiert, ohne für die Möglichkeit Sorge zu tragen, diese Verantwortung auch übernehmen zu können, d.h. ohne die hierzu erforderliche soziale Freiheit zu berücksichtigen, handelt schlicht verantwortungslos. Mehr noch: Die Rede von der Verantwortung hat ohne die – weder als staatliche Zurückhaltung noch als gesetzlicher Schutz allein zu verstehende – Freiheit überhaupt keinen Sinn.

³⁴² Ebd., S. 346.

Einmaligkeit oder Unvertretbarkeit in der Verantwortung bliebe die Gerechtigkeit nicht nur blind, sondern auch leer.³⁴³

Das Bewusstsein der Gerechtigkeit ist und bleibt in seiner lebensweltlichen Sphäre beheimatet, doch als kritische Reflexion der Gleichheit ist es auch die Grundlage dafür, die situative Enge zu erweitern und die kontextuelle Nähe zu transzendieren. Die mit der Verantwortung gegenwärtige Gerechtigkeit, so Lévinas, appelliert „an die Gesellschaft und den Staat, an das Vergleichen und Haben, an das Denken und die Wissenschaft, an den Handel und die Philosophie und, außerhalb der Anarchie, an die Suche nach einem ersten Grund“³⁴⁴, also an eine Gewissheit und Zuverlässigkeit, an eine legitime und institutionalisierte Norm, die den Einzelfall übersteigt und für jeden Einzelnen einklagbar ist. Das Bewusstsein der Gerechtigkeit steht somit in einem unerlässlichen Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Ferne, Anderem und Drittem, Sagen und Gesagtem, Begegnung und Gesetz, besonderer Verantwortung und allgemeiner Gleichgültigkeit, kurzum: zwischen singulärer Betroffenheit und universaler Gleichheit. Entscheidend bleibt zwar, wie Lévinas immer wieder betont, die „Nähe mit dem Nächsten, in der ich in der Autonomie der Gewissensstimme eine Verantwortung ausspreche, die nicht in mir hat beginnen können“³⁴⁵, sondern mir gegeben wurde als das bewusste Leben, als das ich mich je schon urteilend und handelnd vorfinde. Jedoch entsteht und steht mein Bewusstsein niemals nur in der singulären Verantwortung für einen Anderen, sondern auch in der egalisierenden Verantwortung für einen Dritten, insoweit beider Ansprüche zu vergleichen sind und über beide Ansprüche zu entscheiden ist. Zwischen der exklusiven Befangenheit durch die Nähe eines Anderen und der distanzierenden Inanspruchnahme durch einen Dritten, also im verantwortlichen Vergleich, eben der Gerechtigkeit, kommt schließlich die *Freiheit* zu Bewusstsein: als freier Akt der Einsicht und der Entscheidung.

³⁴³ Vgl. Wolfgang Nikolaus Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, a.a.O., S. 242f. „Aber die ethische Inspiration bleibt nur präsent, wenn die Gerechtigkeit sich nicht als System selbständig macht, sondern sich aus der Nähe der unmittelbaren Verantwortung speist. [...] Vielmehr bleibt die Ontologie nur solange Gerechtigkeit, als sie zurückbezogen ist auf die Nähe des unvergleichlichen Antlitzes.“ Ähnlich auch Stéphan Mosès, „Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 369f.

³⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 351.

³⁴⁵ Ebd., S. 352.

Die Freiheit ist endlich und sie ist nachträglich. Im Namen der Freiheit sollte nicht so getan werden, merkt Lévinas ironisch an, „als sei ich bei der Schöpfung der Welt dabei gewesen und als könne ich nur für eine Welt verantwortlich sein, die aus meinem freien Willen hervorgegangen ist.“³⁴⁶ Endlichkeit und Nachträglichkeit der Freiheit – fassen wir die bisher aufgezählten Momente der Freiheit zusammen: Die Freiheit entsteht (a) mit der *Störung* durch einen Anderen, seiner irritierenden Spur, (b) mit der *Unsicherheit* über die Herkunft, dem Verlust des Selbstverständlichen, (c) mit der *Aufforderung* durch einen fremden Anspruch, der grundlegenden Verantwortung, (d) mit der Eröffnung *eigener Möglichkeiten*, der einzelnden Reflexion im ‘sich’, (e) mit dem entlastenden *Aufschub*, der Trägheit des Gesagten gegenüber dem Sagen, und schließlich (f) mit der bewussten *Entfernung* des Nächsten, dem Dritten und der Gerechtigkeit. Das individuelle Bewusstsein ist der nicht durch sich selbst eröffnete und begrenzte ‘Ort’ der Freiheit, an dem es sich je schon als verantwortlich vorfindet. Es bezieht sich nur auf sich selbst, insofern es sich auf etwas bezieht, das ihm nicht von sich selbst her zukommt und das nicht in ihm hat beginnen können. In ihm verläuft die irritierende Spur eines Anderen, einer irreduziblen Fremdheit, durch die es erst in ein Selbstverhältnis geraten ist, allerdings ohne der Fremdheit je habhaft oder ‘inne’ werden zu können. In dieser grundlegenden Struktur der Verantwortung für einen Anderen und angesichts der unvermeidlichen sowie unabweisbaren Präsenz eines Dritten treibt das gleichermaßen sich entzogene und auf sich bezogene, treibt das *iterative* Selbstverhältnis auf eine Situation der Entscheidung zu. Hier zeigt sich das bewusste „Ich, das der Gegenwart, das des Anfangs fähig ist, als Akt der Einsicht und der Freiheit“³⁴⁷. Anders gesagt, die Innerlichkeit des Bewusstseins findet sich immer schon von sich selbst befreit; das Bewusstsein bedeutet eine nicht durch sich selbst verfügte Offenheit und Begrenzung durch den Anderen, den Nächsten und den Dritten, und vermag diese Verantwortung auch als die eigene zu übernehmen, insoweit es sich entscheidet, mit einer Antwort anzufangen.

³⁴⁶ Ebd., S. 271.

³⁴⁷ Ebd., S. 354.

6.2 *Skepsis und ‘Jenseits des Seins’*

Die Verantwortung bleibt zur Bestimmung der Freiheit grundlegend, jene Verantwortung, in der ein freies Bewusstsein als Bewusstsein immer schon steht. Im Unterschied zu Heidegger wird die Freiheit des menschlichen Daseins weder in der existenzialen ‘Jemeinigkeit’ noch im anonymen ‘Seinsgeschick’ verortet, sondern in ihrer sozialen und pluralen Bedingtheit. Das Mitsein der anderen Menschen besteht keineswegs nur oder vorrangig in dem ‘uneigentlichen’ Blendwerk, in der Verstellung ‘eigener Möglichkeiten’ oder in dem gleichgültigen Einerlei des öffentlichen ‘man’. Vielmehr trägt das Mitsein, tragen die Anderen das Bewusstsein der Freiheit, insofern jeder freie Akt des Wählens oder Entscheidens auf sie angewiesen und bezogen bleibt: Eine entschlossene und einsame Entscheidung nur für sich ist ohne Sinn genauso wie eine Entscheidung – für oder gegen was auch immer – in einer menschenleeren ‘Welt’ sinnlos ist.³⁴⁸ Es bedarf einer grundlegenden, immer auch Unerwartbares, Überraschendes, Unabweisbares und Überforderndes enthaltenden Beziehung zu anderen Menschen, eben der Verantwortung, in der ein Mensch bereits stehen muss, um sich als frei, nämlich als frei in bezug auf andere Menschen zu verstehen. Die Verantwortung enthält zwar immer ein exklusives und singuläres Moment, jedoch steht sie niemals allein, sondern fordert angesichts anderer Ansprüche eine Entscheidung. Erst die nicht vorentschiedene Wahl zwischen verschiedenen Ansprüchen bringt die Freiheit hervor und damit auch die Möglichkeit, die Verantwortung tatsächlich zu übernehmen, zu begründen und zu rechtfertigen. Dabei wird ein Maßstab des Vergleichs und insofern ein Prinzip oder Institut der Gerechtigkeit unvermeidlich sein, auch wenn sich das gerechte Maß niemals in der bloß formalen Gleichheit erschöpft, sondern nur unter den Bedingungen persönlicher Verantwortung und individueller Freiheit gefunden werden kann.

Die individuelle Freiheit entfaltet sich in der Spannung zwischen dem Singulären und Egalitären, sie entsteht in der Spannung zwischen der Situierung in und der Distanzierung von einem Kontext der Verantwortung. Sie entsteht in der Verantwortung

³⁴⁸ Vgl. auch Colin Davis, *Levinas. An Introduction*, a.a.O., S. 49: „Without the Other, freedom is without purpose or foundation. In the face to face, the Other gives my freedom meaning because I am confronted with real choices between responsibility and obligation towards the Other, or hatred and violent repudiation. The Other invests me with genuine freedom, and will be the beneficiary or victim of how I decide to exercise it.“

für einen anderen Menschen angesichts eines Dritten und übersetzt diese Verantwortung in die egalisierende Praxis der Gerechtigkeit oder, mit anderen Worten, übernimmt die Verantwortung entlang der synchronisierenden und egalisierenden Reglements einer Lebensform: „Was konkret oder empirisch bedeutet, dass die Gerechtigkeit nicht eine über Massen von Menschen herrschende Legalität ist, der sich eine Technik des ‘sozialen Gleichgewichts’ entnehmen lässt, durch die antagonistische Kräfte harmonisiert werden; es wäre dies eine Rechtfertigung des Staates, der seiner eigenen Notwendigkeit [seinen eigenen Gesetzen; C.S.] überlassen bleibt.“³⁴⁹ Nur im Begriff der Freiheit finden die Verschiedenheit und die Gleichheit zusammen, freilich ohne jemals ineinander aufzugehen. Die Freiheit beschreibt den kaum zu befriedenden und doch notwendigen *Konflikt* innerhalb der Gerechtigkeit, der sie davor bewahrt, sich in der Totalität eines egalitären und synchronen Systems zu verschließen. Dieser Konflikt verweist nicht zuletzt auch auf die Gewalt, die im Namen des Dritten gegen den Nächsten verübt wird: Die „Gerechtigkeit ist schon die erste Gewalt.“³⁵⁰ Für Lévinas gibt es keine finale, etwa heilsgeschichtliche Lösung dieses Dramas der Gerechtigkeit. Vielmehr bleibt eine gewisse Skepsis, ein *Skeptizismus*, in dem sich die Freiheit, und zwar *als Idee*, bewahrt: „Der Skeptizismus bestreitet [...] die These, nach der die *Beziehung*, die in der Synchronie *Bedingung an Bedingtes knüpft*, sich *zwischen Sagen und Gesagtem* wiederholt. Als hätte der Skeptizismus ein Gespür für die Differenz zwischen *meiner* – rückhaltlosen – *Ausgesetztheit* gegenüber dem Anderen, die das Sagen ist, und der Exposition oder der Aussage des Gesagten, in ihrer Ausgewogenheit und ihrer Gerechtigkeit.“³⁵¹

Es ist der ‘Verrat’ des Gesagtem am Sagen, der selbstverständliche Vorrang des Routinierten und Konventionellen, aber auch die Unvermeidlichkeit des Ausschlusses und der Gewalt, und nicht zuletzt auch die Ungerechtigkeit in der Gerechtigkeit selbst, die Lévinas zufolge den Skeptizismus immer wieder aufleben lässt. Auch wenn seine Widerlegung – er ist selbstwidersprüchlich, weil er als sichere Erkenntnis behauptet, dass es keine sichere Erkenntnis gibt – fast schon zum Arsenal des ‘gesunden Menschenverstandes’ gehört, hält er sich in seiner stets wandlungsfähigen Form

³⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 346f.

³⁵⁰ So Emmanuel Lévinas in Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München 21987, S. 96.

³⁵¹ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 364.

erstaunlich hartnäckig: Er „ist das *Widerlegbare*, aber auch das, was wiederkehrt.“³⁵² Für Lévinas rührt der Skeptizismus damit an ein grundlegendes Problem: Zwar wird er traditionell von einem logischen Standpunkt aus betrachtet, dessen Perspektive eine umfassende Synchronie voraussetzt, so dass Bedingung und Bedingtes einander gleichgeordnet sind und sich nicht widersprechen dürfen; doch in einer diachronen Perspektive, also in der Perspektive der Begegnung, des Sagens und der Verantwortung, verweist er auf ein Jenseits der Totalität logischer Gleichzeitigkeit und Widerspruchsfreiheit. Dabei eröffnet der Skeptizismus nicht nur einen Zugang oder eine Möglichkeit, um aus dieser Totalität hervorzutreten, sondern bedeutet in einem eminent politischen Sinne den Einspruch gegen jedwede totalisierende Regression, mit der ein gemeinschaftlicher Zusammenhalt erzwungen werden soll: „Die Sprache ist schon Skeptizismus. Verdankt nicht der kohärente Diskurs, der ganz und gar im Gesagten aufgeht, seine Kohärenz dem Staat, der den subversiven Diskurs gewaltsam ausschließt? Die Kohärenz verschleiert so die Transzendenz, eine Bewegung vom Einen zum Anderen, eine latente Diachronie, eine Ungewißheit – ein *schönes Wagnis*. Lassen sich die Risse im logischen Text durch bloße Logik wieder zusammennähen? [...] Der Gesprächspartner, der sich der Logik nicht beugt, wird mit Gefängnis oder Anstaltsaufenthalt bedroht oder muß sich dem Renommee der Lehrautorität beugen und die Behandlung des Arztes über sich ergehen lassen: Gewalt oder Staatsräson oder Annäherung sichern der Rationalität der Logik eine Universalität und dem Gesetz die ihm unterstellten Bereiche.“³⁵³

In der Haltung des Skeptizismus verkörpert sich die Idee der Freiheit. Als ausgezeichnete kognitive Disposition führt sie zu einer entscheidenden Frage: „Ob daher der Skeptizismus sich aufhebt oder nicht,“ so Krewani, „wird zu einer Frage des

³⁵² Ebd. – Lévinas gibt allerdings keine konkreten Beispiele für den praktizierten Skeptizismus; man kann ihn sich vielleicht in Gestalt solcher Aussagen wie ‘Ich behaupte (mit Gewissheit), dass es in Fragen der Gerechtigkeit – der Moral, der Ethik etc. – keine Gewissheit gibt’ oder ‘Ich behaupte (allgemeingültig), dass jeder Mensch besonders ist’ vorstellen, aber auch Aussagen, mit denen nachdrücklich betont wird, dass der Mensch nicht ganz und gar in der Totalität gesellschaftlicher Vermittlung aufgeht. Solche Aussagen mögen sogar wahr sein, doch wenn es darum geht, das in ihnen geltend gemachte Nicht-Allgemeine oder Außergesellschaftliche näher zu bestimmen, erweist sich jede Bestimmung als allgemein und gesellschaftlich vermittelt. Ebenso lässt sich in der Sprache nur begrenzt geltend machen, dass etwas in ihr nicht gesagt und bestimmt werden kann; dennoch – so der skeptische Vorbehalt – gibt es das Unsagbare, Unbestimmbare etc. Zum „Mehrwert“ des skeptischen Sagens vgl. Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Bedeutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihre Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München 1988, S. 65.

³⁵³ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 368; kursiv von mir, C.S.

Standpunktes: Wo für den Standpunkt der Synchronie ein Widerspruch vorliegt, handelt es sich aus dem Gesichtspunkt der Diachronie um eine Transzendenz. Die Zweideutigkeit oder Doppelsinnigkeit des Skeptizismus hat ihre Wurzel in der Doppelsinnigkeit des Jenseits, das *als* Jenseits nicht Gegenstand einer Aussage werden kann. Diese Zweideutigkeit wurzelt in der Struktur des Augenblicks, der kontinuierlich aus dem Jenseits ins Diesseits des Systems umschlägt. Wird das unsagbare Jenseits zum Gegenstand einer Aussage gemacht, so verliert es seine Jenseitigkeit.³⁵⁴ Der Skeptizismus setzt sich außerhalb des Systems und dessen Totalität, doch seine jenseitsbezogene Renitenz wird immer wieder, und zwar wohlbegründet, ins Diesseits von Logik und Kohärenz zurückbefohlen. In diesem Sinne formuliert auch Lévinas ganz klar, daß die „periodische Renaissance des Skeptizismus und seine unbezwingbare und nachlassende Kraft [...] nicht [erlaubt], seinem Gesagten irgendeinen Vorrang gegenüber den impliziten Voraussetzungen seines Sagens zuzubilligen. Doch daß der Widerspruch, der das eine gegen das andere stellt, den Sprecher nicht abwürgt – auch das erinnert an den *Riß*, der bei kritischer Betrachtung dieser wiederkehrenden Erscheinung sich in der Totalität der Vorstellung zeigt, in der universellen Gleichzeitigkeit, wie sie das Wissen der Vernunft verlangt. Es erinnert an das Zerschneiden der Einheit der transzendentalen Apperzeption, ohne das man nicht *anders* könnte *als sein*.“³⁵⁵ Der Skeptizismus verweist unwiderruflich auf den Riss im Allgemeinen der universellen Vermittlung, in der Totalität des Gemeinschaftlichen und Gleichzeitigen; er speist sich aus der irritierenden und irreduziblen Betroffenheit durch die Verantwortung und hält insofern die routinierte und konventionelle Sprache des Gesagten durchlässig für die Nähe der Verantwortung.

Mit dieser ‘Auflösung’ des skeptischen (Selbst)Widerspruchs bewahrt Lévinas zugleich seinen grundlegenden Vorbehalt gegen die Verselbständigung der Gerechtigkeit zum abgeschlossenen System oder zur selbstzweckhaften Prozedur. Während das beharrliche Insistieren des Dritten die exklusive und singuläre Zweisamkeit des Einen für den Anderen immer schon und unwiderruflich gestört hat, wodurch die Verantwortung überhaupt zum Bewusstsein, zur Freiheit und zur Gerechtigkeit finden kann, zerstört das herausfordernde Insistieren des Skeptizismus die ‘geschlossene Form’ der

³⁵⁴ Wolfgang Nikolaus Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, a.a.O., S. 246.

³⁵⁵ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 371; ‘Riß’ kursiv von mir, C.S.

Gerechtigkeit. Kurzum: Die Pluralität und Konventionalität des Dritten konstituiert die Gerechtigkeit *in* der Verantwortung, der Skeptizismus provoziert und subvertiert die Gerechtigkeit *durch* die Verantwortung. In dieser Spannung, Lévinas nennt sie auch „Ambiguität“ oder „Alternanz“³⁵⁶, bilden Bewusstsein, Freiheit und Gerechtigkeit die unablässig einander widerstreitenden Momente einer durch die Verantwortung eröffneten (qua ‘Dritten’) und begrenzten (qua ‘Skeptizismus’) Einheit. Sie steht im Zeichen der Differenz und eben hier sieht Lévinas auch den Ort der Vernunft und der Philosophie: „Die Philosophie dient der Gerechtigkeit, indem sie die Differenzen thematisiert und indem sie das Thematisierte auf die Differenz zurückführt. Sie bringt in die Entsagung des der-Eine-für-den-Anderen die Angemessenheit ein und in die Verantwortung die Gerechtigkeit. [...] In einer alternierenden Bewegung, derjenigen vergleichbar, die vom Skeptizismus zu seiner Widerlegung, zu seiner Niederlegung in Schutt und Asche führt und ihn aus seiner Asche neu erstehen lässt, rechtfertigt und kritisiert die Philosophie die Gesetze des Seins und des Staates und findet zu deren Bedeutung zurück, die darin besteht, aus dem absoluten der-Eine-für-den-Anderen sowohl den Einen als auch den Anderen zu entbinden“³⁵⁷ und insofern den Einen wie den Anderen in die Freiheit zu führen. Philosophie, Gerechtigkeit und Freiheit!

Die Aufgabe der Philosophie und ihrer Vernunft, die Lévinas zum einen ihrer (deutschen) Etymologie nach als ‘Vernehmen’ des Anderen und zum anderen als Bewusstsein, Freiheit und Sprache versteht,³⁵⁸ besteht gerade nicht darin, in einer Art onto-theo-logischen Verquickung sich in die Jenseitigkeit des schlechthin Anderen zu versenken. Dies würde sie mithin auf sich selbst verzichten lassen und zur Sprachlosigkeit verurteilen. In dieser Hinsicht *erfährt* die philosophische Vernunft in ihrem Ausgriff auf das Unbedingte, auf Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit eine ihr unüberwindliche Grenze. Ganz im kantischen Sinne ist das Denken von Lévinas hier der Endlichkeit verpflichtet; es gilt, zwischen den nicht erkennbaren Dingen an sich sowie den erkennbaren und ‘aussagbaren’ Erscheinungen zu unterscheiden – nicht aber: zu trennen. Denn die philosophische Vernunft darf nicht auf die synchronen und idealen Kategorien beschränkt bleiben, die sie sich scheinbar souverän als ihre Grenze immer schon selber *gesetzt* hat. In dieser Hinsicht mahnt Lévinas: „Die Geschichte der

³⁵⁶ Vgl. ebd., S. 333, 356 u. 358.

³⁵⁷ Ebd., S. 358.

abendländischen Philosophie ist eine einzige Widerlegung des Skeptizismus gewesen genauso wie auch eine Widerlegung der Transzendenz. Der *gesagte* Logos hat das letzte Wort, das allen Sinn beherrscht, das Schlußwort, ja selbst die Möglichkeit des Letztendlichen oder Letztgültigen und des Ergebnisses. Nichts kann ihn unterbrechen. Jede Bestreitung und Unterbrechung dieser *Macht des Diskurses* wird sogleich erzählt und durch den Diskurs umgekehrt.³⁵⁹ Wenn aber die Philosophie die Transzendenz, und das heißt gegen die beruhigte und selbstgenügsame Innerlichkeit immer auch: die *Möglichkeit der Erfahrung* erhalten will, dann ist sie „das Bewußtsein vom Zerschneiden des Bewußtsein“³⁶⁰, nicht die vollkommene Abwesenheit von Bewusstsein, aber gebrochenes, aufgebrochenes, also offenes Bewusstsein.

Das Ereignis des Anderen, sein unerwartetes Einbrechen, sein herausforderndes Begegnen, seine uneinholbare Vergangenheit – erst die Betroffenheit durch und die Verantwortung für den Anderen hinterlässt eine „Spur des Abschieds“ von aller bewusstseinsphilosophischen Gewissheit: In dieser Perspektive geht das Denken ein schönes und gefährliches Wagnis ein, es setzt sich der Erfahrung aus und gerät außer sich, es mutet sich etwas zu und reicht an ein „*Außerhalb*, in dem nichts durch irgend etwas bedeckt wird, die *Ungeschütztheit*, die Kehrseite des ‘innersten Winkels’, die *Unbehaustheit*, die *Nicht-Welt*, die Obdachlosigkeit, das Ausbreitetsein ohne Sicherheit. Nicht allein negative Bedeutungen: Sie bedeuten das Ende – oder das Diesseits – der finsternen Absichten der Innerlichkeit, die Entmythologisierung der Mythen, das Weitermachen einer Abgeschlossenheit, die durch die abstrakten Begriffe von Freiheit und Unfreiheit nicht ausgeschöpft wird, handelt es sich doch um einen Komplex von Bedeutungen, der tiefer und weiter ist als Freiheit, den die Freiheit beseelt, in dem sie die Beseeltheit selbst ist, der Hauch, das Atmen eines Luftzugs von außen, in dem die Innerlichkeit, allen Winden ausgesetzt, sich von sich selbst befreit. Ausgesetztheit ohne Übernahme, die schon ein Sich-Schließen wäre.“³⁶¹ In das hier von Lévinas so emphatisch beschworene *Außen* schreibt sich das Denken ein, es zieht hier eine Immanenzebene der Ordnung und der Sicherheit ein, die gleichwohl den Kontakt zu jenem Element bewahrt, gegen das sich System und Synchronie immunisieren: jenes

³⁵⁸ Vgl. ebd. S. 359 u. 361f.

³⁵⁹ Ebd., S. 366; ‘Macht des Diskurses’ kursiv von mir, C.S.

³⁶⁰ Ebd., S. 358.

³⁶¹ Beide Zitate ebd., S. 384.

Element der unendlichen und unerschöpflichen Erfahrung, das sich aller begrifflichen Fixierung entzieht und doch kein unerreichbares oder unmittelbares Jenseits des Begriffs ist. Innerhalb dieser Spannung sieht Lévinas den Ort und die Aufgabe der Philosophie.

In Anlehnung an Gilles Deleuze kann in diesem Zusammenhang etwas paradox auch von einem „transzendentalen Empirismus“³⁶² die Rede sein, einem Empirismus, der nicht von einem empirisch Gegebenen ausgeht, das lediglich durch sich selbst gegeben ist und auf seine Schematisierung durch den Begriff wartet, sondern von der Irritation und dem Problematischen, insbesondere von der In-Frage-Stellung, der Herausforderung, der Anrufung und des In-die-Verantwortung-Einsetzens; und einen Transzendentalismus, der seinen Anfang nicht in sich selbst hat, sondern dessen Denken, Konstruktion, Methode, Kategorie und Systematik bereits ein Antworten auf das Ereignis des Begegnung, auf eine außerordentliche und ungewöhnliche Erfahrung ist. „Es geht also“, so Lévinas, „um einen Transzendentalismus, der mit dem Ethischen beginnt.“³⁶³ Das Denken verbirgt sich nicht in der Tiefe und Einsamkeit seiner Innerlichkeitsform. Vielmehr beschreibt es ein transzendentales Feld ohne Bewusstsein und gleicht damit einem Resonanzboden, dessen Schwingungszentren die Begriffe sind: Denken in Konstellationen. Das Problem der Philosophie besteht darin, „eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist [...] *Konsistenz verleihen ohne irgend das Unendliche preiszugeben*“³⁶⁴. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht – das bedeutet für Lévinas ein Denken nicht mehr des Seins, sondern des *Und*, der Beziehung, der Verkettung, des Anschlusses, der Relation zwischen Frage und Antwort. In diesem Sinne bleibt auch das „philosophische Sprechen, das in seinem Gesagten die Nähe, die es für uns ausdrückt, verrät, [...] als Sagen immer noch Nähe und Verantwortung; indem die Philosophie das Leben der Annäherung, dessen Verpflichtung gegenüber dem Dritten sie in Gerechtigkeit und Wissen – mit Weisheit – bemißt, klar erfaßt, verhindert sie nicht dieses Leben.“³⁶⁵

³⁶² Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung* (1968), München 1992, S. 186.

³⁶³ Emmanuel Lévinas, „Fragen und Antworten“, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt...*, a.a.O., S. 114.

³⁶⁴ Gilles Deleuze u. Felix Guattari, *Was ist Philosophie?* (1991), Frankfurt a.M. 1996, S. 51.

³⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 365.

Lévinas' Plädoyer für Offenheit, Erfahrung und das ominöse Außerhalb des Denkens darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in seiner Konzeption der Verantwortung, der Freiheit, des Bewusstseins und schließlich der Gerechtigkeit immer auch der Philosophie verpflichtet bleibt. Durchaus eigenwillig versteht er ihre Grenzen als verschiebbar und durchlässig; ihre Vernunft existiert nicht ohne Erfahrung, ohne den herausfordernden Anlass, ohne das vorphilosophische Ereignis einer außerordentlichen und ungewöhnlichen Begegnung. Dies unterscheidet ihn von Bubers dialogischem und ähnlich gelagerten Ansätzen: Die Reziprozitätsunterstellung des dialogischen oder kommunikativen Handelns behauptet einerseits *zuviel*, weil sie insgeheim schon die – wie auch immer wiederhergestellte oder aufgehobene – Unmittelbarkeit der Verschmelzung, Liebe oder Versöhnung inauguriert und damit das Ausmaß der Fremdheit oder Trennung, eben das irreduzibel-irreziproke Moment der Begegnung überspringt; und sie behauptet andererseits *zuwenig*, weil sie die Begegnung nicht mehr als die – wie auch immer irritierende oder problematische – Basis für Verantwortung und Freiheit verstehen kann und damit auch dem interpersonalen Beziehungsgeschehen äußerlich bleibt. Vom dialogischen Duo zum sozialen Trio: Das Denken von Lévinas bewegt sich in einem ganz und gar unversöhnlichen Spannungsverhältnis. Die von ihm propagierte 'Alternanz' oder 'Ambiguität' zwischen Diesseits und Jenseits, Synchronie und Diachronie, Drittem und Skeptizismus, Bewusstsein und Erfahrung, Freiheit und Begegnung, Gerechtigkeit und Nähe – diese Begriffskonstellationen kreisen um die Verantwortung des 'Einen-für-den Anderen' und beschreiben dieses Einander in seiner sozialen und pluralen Bedingtheit im Für-, Mit- und Gegeneinandersein. Die Verantwortung markiert die unruhige Mitte zwischen Immanenz und Transzendenz, sie bildet, wenn man so sagen will, das 'Zentrum' in der Sozialphilosophie von Lévinas.

Die individuierende Einsetzung durch die Verantwortung, das In-der-Verantwortung-
stehen und das Übernehmen der Verantwortung bilden den Rahmen, innerhalb dessen sich die Gerechtigkeit bewegt. Sie entsteht mit dem Dritten: Seine Gegenwart in Gestalt der Anderen, des Zeugen und des Richters, des Gesagten und des Gesetzes, des Staates und der Gewalt, der Konvention und der Norm ist notwendig. Dabei hat die Instanz des Dritten die traute Zweisamkeit des 'Einen für den Anderen' immer schon gestört, aber auch von der ansonsten so unbestimmten wie unendlichen Verantwortung entlastet. Erst

damit entsteht Freiheit und Bewusstsein.³⁶⁶ Angesichts des Dritten muss entschieden werden, und eben hier, am Ort der Entscheidung, sieht Lévinas in seiner ganzen Vielfalt des Abwägens, Vergleichens, Zögerns, Erörterns, Begründens oder Rechtfertigens den genuinen Ort der Philosophie. Angesichts des Dritten zu entscheiden, bedeutet indes nicht, sich der Verantwortung des ‘Einen für den Anderen’ jemals ganz zu entledigen. Weder Philosophie noch Gerechtigkeit sind selbstgenügsame und autarke Systeme, vollkommen synchronisierte Totalitäten, die taub und blind für das in die Verantwortung einsetzende Angesicht des Anderen geworden sind. Jede Totalität durchzieht ein Riss. Für Lévinas besteht die Gemeinsamkeit zwischen Philosophie und Gerechtigkeit nicht nur in deren Affinität zur Kohärenz und zum System, sondern auch zum Skeptizismus. Die Vernunft zeigt sich als das *begriffliche* Medium der Verantwortung und lässt sich zugleich, insofern sie für Lévinas immer auch das Vernehmen des Anderen bedeutet, „durch den Bruch mit der Partizipation an der Totalität definieren. Daher ist sie Theorie, das heißt Kritik“³⁶⁷ Anders gesagt: Jedwede Form der Gerechtigkeit und auch die Philosophie müssen sich durch die Verantwortung für den Anderen in Frage stellen lassen. Kein Absolutes, sondern endliche und sterbliche Vernunft.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass sich für Lévinas im Begriff der Gerechtigkeit zwei Perspektiven in durchaus konfligierender Weise überkreuzen: Die Orientierung am Dritten, am Gesetz und an dem, was auf einen Standpunkt der *Unparteilichkeit* hinausläuft, und die Orientierung an der Nähe des ‘Einen für den Anderen’, am Sagen und an dem, was gemeinhin als *Fürsorge* bezeichnet wird. So jedenfalls lautet der terminologische Vorschlag von Axel Honneth.³⁶⁸ Allerdings möchte Honneth in diskursethischer Absicht den Titel Gerechtigkeit für

³⁶⁶ Um es an dieser Stelle noch einmal deutlich zu sagen: Lévinas vertritt keinen ‘Extremismus’ der Verantwortung; wenn in seinen Texten immer wieder von der ‘Verfolgung’, ‘Traumatisierung’ oder ‘Anklage’ durch den Anderen die Rede ist, oder davon, ‘Geisel’ des Anderen zu sein (vgl. ebd., 50f, 260f, 282ff.), dann ist das immer nur als Kritik an der Freiheit als angeblich noumenaler Bewusstseinsatsache, als Inbegriff souveräner Subjektivität zu verstehen. Damit wird nicht, wie Klaas Huizing in seiner Heidegger-Apologie *Das Sein und der Andere*, Frankfurt a.M. 1988, S. 128, schreibt, die Freiheit „ruiniert“. Wie gezeigt, geht es Lévinas vielmehr darum, (a) der Freiheit einen Sinn zu geben anstatt es bei wohlfeilen Bekenntnissen reinen Möglichseins, unbedingter Selbstverwirklichung etc. zu belassen und (b) auf die sozialen Bedingungen der Freiheit hinzuweisen.

³⁶⁷ Emmanuel Lévinas, „Buber und die Erkenntnistheorie“, a.a.O., S. 132f. Es kann daher nicht von einem ‘Anderen der Vernunft’ die Rede sein, sondern nur von dem Anderen als der Vernunft in ihrer Andersheit.

³⁶⁸ Axel Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42/2, Berlin 1994, S.215f.

universalistische Moralen reserviert wissen; insofern kann er dem von Lévinas vertretenen komplexen und zugleich konfliktären Verständnis der Gerechtigkeit nicht folgen. Der tiefere Grund für Honneths Reserve dürfte wohl darin liegen, dass er auf Seiten der Fürsorge und der Verantwortung eine Einschränkung der Autonomie sieht: „Weil ich angesichts des Antlitzes einer anderen Person gar nicht umhin können soll, als mich ihr gegenüber zur Fürsorge verpflichtet zu fühlen, muß ich mich fortan in meiner individuellen Autonomie in dem Sinne eingeschränkt fühlen, daß meine eigenen Interessen nur noch eine untergeordnete Bedeutung besitzen.“³⁶⁹ Dieser Einschätzung oder Beschreibung liegt freilich eine krasses Missverständnis zugrunde, denn bei Lévinas ist gerade die Verantwortung und in der Folge auch die Fürsorge fundamental für die Entstehung und Entfaltung der individuellen Freiheit: Autonomie gründet in der Verantwortung, nicht umgekehrt. Zudem sind die beiden Perspektiven der Gerechtigkeit – Unparteilichkeit und Fürsorge – aufeinander verwiesen, angewiesen, und fallen doch nicht zusammen; beide stehen in unlösbarer, allein von der Verantwortung gehaltenen und nur von einem Individuum zu übernehmenden Spannung.³⁷⁰

Lévinas verfolgt nicht das Projekt einer unvollendet-vollendbaren, gar jenseitigen oder verhimmelten Gerechtigkeit. Sie bleibt unversöhnlich, sei es zur Seite der Unparteilichkeit oder zur Seite der Fürsorge, und ihr utopisches Moment, ihren Nicht- oder Unort, findet sie in der *unabweisbaren Gegenwart*, in der sie einsetzenden Erfahrung der Begegnung.³⁷¹ Zwischenmenschliche *Begegnungen* sind die ‘Urszenen’ der Gerechtigkeit, zwischen Dingen oder bloßen Sachverhalten kann es weder gerecht noch ungerecht zugehen. In einem aristotelischen Sinne kann sie als das ‘Gute für den Anderen’ gelten, insofern sie ihr Maß in der Verantwortung, nicht unbedingt in der Gleichheit zwischen einander Begegnenden und Beanspruchenden findet.³⁷² Von dieser

³⁶⁹ Ebd., S. 214.

³⁷⁰ Vgl. auch Micha Brumlik, „Phänomenologie und theologische Ethik“, a.a.O., S. 141; nicht nur gegen Honneth, sondern auch gegen Brumlik möchte ich festhalten, dass sich die Gerechtigkeitskonzeption von Lévinas nicht zu einem fürsorge- oder „mitleidsethisch motivierten Kantianismus aus den Quellen der Dialogphilosophie“ verharmlosen lässt.

³⁷¹ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S.184.

³⁷² Lévinas selbst hat sich nach eigenem Bekunden nicht eingehender mit Aristoteles auseinandergesetzt; vgl. Emmanuel Lévinas, „Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris“, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, a.a.O., S. 147. – Auf eine erstaunliche Parallele zwischen Aristoteles und Lévinas macht Helmuth Vetter aufmerksam: „Zeichen des Anderen. Zum zweiten Hauptwerk von Lévinas mit Bezug auf Heidegger“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42/2, Berlin 1994, S. 680: „Eine verblüffende Übereinstimmung ergibt sich hier mit Aristoteles. In der Abhandlung *De Interpretatione* hebt Aristoteles im Zuge der

Situierung der Gerechtigkeit geht eine beständige, eine drängende Unruhe und Beunruhigung aus. Die Frage der Gerechtigkeit ist Streitbar, so sehr, dass ihr durch irgendein Reglement, das Gebot der Gleichheit oder die Verpflichtung aufs Gesetz nicht immer genüge getan wird. Zwar wird sie stets nur in einem 'Dritten', einer 'Mitte', einem umgreifenden 'Ganzen', also den regulierenden Institutionen oder regulativen Ideen eine Antwort finden können, doch wird sie im Spannungsfeld zwischen faktischer Norm und normativem Ideal immer auch unberechenbar bleiben, irgendwie ortlos und frei vagabundierend. Etwas weniger prekär gesagt: Jemandem mit und durch etwas gerecht zu werden, bedeutet den schlichtenden Versuch einer *Übersetzung* des einander Fremden oder Ausschließenden, mitunter Feindseligen und Gewalttätigen, mindestens aber Zerstrittenen in die kodifizierte Form des Vergleichs. Dabei wird, was dem Vergleich unterworfen ist, verschieden bleiben müssen; der Vergleich teilt etwas in das Unvergleichliche und das Vergleichbare.

In dieser Teilung steckt das Unversöhnliche der Gerechtigkeit, ihr Widerstreit, mithin dasjenige Moment, das (an) ihr unverfügbar und in einem platonischen Sinne als 'Jenseits des Seins' zu verstehen ist: „Das Jenseits-des-Seins oder *das Andere-des-Seins* oder das *Anders-als-sein* – das hier in der Diachronie situiert und als Unendliches benannt wird – hat Platon als das *Gute* erkannt. Daß Platon daraus wiederum eine Idee und eine Quelle der Erkenntnis gemacht hat, steht auf einem anderen Blatt. Immer jedoch zeigt sich das Jenseits-des-Seins, wo es sich im Gesagten zeigt, auf rätselhafte Weise, das heißt, indem es sich schon verrät. Sein Widerstand gegen das Zusammenstellen, Vereinigen und Zusammenwirken, gegen die Gleichzeitigkeit, die Immanenz [...] bedeutet die Diachronie der Verantwortung für den Anderen, die Diachronie eines tiefen Einst, das älter ist als jede Freiheit, die Freiheit beherrscht und dennoch, in der ausgesagten Gegenwart, mit ihr gleichzeitig wird.“³⁷³ Dieser Jenseitsbezug bedeutet für Lévinas keine Preisgabe an ein rückhaltloses

Bestimmung des logos als Bedeutungsträger (logos semantikos) jene Art des logos heraus, der als 'Ort' der Wahrheit fungiert: das Urteilen in der Form der Bejahung bzw. Verneinung. Dieser Erkenntnisleistung des logos steht nun eine andere gegenüber, in der dieser nur bedeutet: als Bitte oder Gebet (euchä). Wenn dessen Untersuchung eigens in die Rhetorik verlegt wird, so heißt das vor allem, dass nun auch der Adressat eigens einbezogen ist. Der logos identifiziert. Er holt ausdrücklich das Andere ins Selbe ein, führt Unbekanntes auf Bekanntes zurück, gehört zur Ordnung des Gesagten ('dit'). Wenn Lévinas davon das Sagen ('dire') unterscheidet, so meint er nicht ein Irrationales gegenüber der Rationalität des festen Wissens, sondern die Spontaneität der Passivität in der Übereignung an den Fremden.“

³⁷³ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins*..., a.a.O., S. 58.

Alteritätsdenken, sondern verweist um der Verantwortung und Freiheit willen nachdrücklich darauf, dass gerade in diesem totalitären und katastrophischen Jahrhundert einfach-harmonische Lösungen unerschwinglich geworden sind.³⁷⁴ Der Jenseitsbezug trägt den skeptischen Vorbehalt der verantwortlichen Nähe gegenüber der brutalen Vereinheitlichung des Anderen zum willfährig verfügbaren Objekt und hinterlässt eine Lücke, in der sich Freiheit und Bewusstsein entfalten können. Nur um dieses Jenseits ist es Lévinas zu tun, darüber sollten auch nicht seine mitunter extremen und hyperbolischen Formulierungen hinwegtäuschen – klares „Veto gegen das Klischee vom religiösen Denker.“³⁷⁵

In diesem Zusammenhang kann auch gleich noch mit einem anderen, in der Sekundärliteratur gleichfalls verbreiteten Klischee aufgeräumt werden: Lévinas vertritt keine theologische Ethik und kann insofern auch nicht in das ‘Dilemma einer theologischen Ethik’ geraten, sich aber auch nicht in einem ‘naturalistischen Fehlschluss’ verfangen.³⁷⁶ Weder die Epiphanie eines in letzter Konsequenz göttlichen Antlitzes noch die Gegenwart eines anderen Menschen lassen ihn auf irgendein Sollen schließen. Allerdings, und das bedeutet etwas anderes, ist mit Lévinas von der faktisch-konkreten Gegenwart oder Begegnung des Anderen auf die ethisch-moralische *Relevanz des Anderen* zu schließen; damit ist weder ein materiales Urteil noch überhaupt ein

³⁷⁴ Vgl. dazu die beiden Widmungen, die Lévinas’ *Jenseits des Seins...* eröffnen. Die eine nennt in hebräischer Schrift die Namen der engsten Angehörigen von Lévinas, die andere lautet: „Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.“ (Ebd. S. 7) – Vgl. dazu die wichtige Studie von Elisabeth Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas’ Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Wien 1990.

³⁷⁵ So vollkommen zu Recht: Bernhard Taureck, *Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1991, S. 37; diesem Veto schließt sich die von mir vorgeschlagene ‘enge’ Lesart der Lévinas’schen Sozialphilosophie an. Taureck ist allerdings zuzustimmen, dass auch eine ‘weite’ und damit ‘religiöse’ Lesart möglich (nicht aber: notwendig) ist. Vgl. dazu und zu den Schwierigkeiten resp. Grenzen einer solchen Lesart die Beiträge des von Josef Wohlmuth herausgegebenen Bandes *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.

³⁷⁶ Zum ‘Dilemma der theologischen Ethik’ vgl. Bernhard Taureck, *Lévinas zur Einführung*, a.a.O., S.101ff., der eigentümlichen inkonsequent zwar vom nicht-religiösen Denker Lévinas ausgeht, gleichwohl ihn zu einem Vertreter der theologischen Ethik erklärt; falls Taureck insgeheim von einer semantischen Unterscheidung zwischen ‘religiös’ und ‘theologisch’ ausgehen sollte, so liefert er sie nirgends. Das besagte Dilemma besteht ansonsten darin, dass eine theologische Ethik *entweder* redundant ist, weil ein Gott nur das gebietet, was andere Moralen bereits enthalten, *oder* destruktiv ist, weil eine von Menschen gemachte Moral der göttlichen Allmacht nichts entgegenzusetzen hat. Wie auch immer, keine der Varianten trifft auf Lévinas zu. – Zum ‘Fehlschluss’ vgl. Micha Brumlik, „Phänomenologie und theologische Ethik“, a.a.O., S. 130, Torsten Habbel, *Der Dritte stört...*, a.a.O., S. 36 u. 150, und Christoph von Wolzogen, „Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Levinas“, in: *Philosophische Rundschau*, 42. Jhg./Bd. 3, Tübingen 1995, S. 201f.

kurzschlüssiger Sprung vom Sein zum Sollen verbunden. Wie Andreas Alkofer zu Recht feststellt, wird bei Lévinas der Kurzschluss von Sein und Sollen „an beiden Enden durchbrochen. Zum einen ist der Andere im Text jeweils der Platzhalter für den Anderen in concreto, also – wenn auch als Außenseiter – nicht definitorisch fixiert, zum anderen wird ein Urteil ja eben vermieden und ‘nur’ die ethische Relevanz des Anderen selbst in Erinnerung gerufen. Die unhinterschreitbare Grenze des Ethischen, die diskursiv und ontologisch gar nicht zur Debatte stehen kann, wird unterstrichen. Die Semantik ist hier noch außen vor.“³⁷⁷ Mit anderen Worten, es geht Lévinas um den Aufweis der strukturellen Bedingungen, um die konstitutiven Momente der Gerechtigkeit – so da sind: Verantwortung, Dritter, Freiheit, Bewusstsein, Skeptizismus ... Lévinas verfährt hier in rekonstruktiver und nicht etwa in prospektiver oder gar prophetischer Absicht. Es geht, so Christoph von Wolzogen, um eine „Begründung der Sozialität, die normativ nicht mehr zur Disposition gestellt werden kann“³⁷⁸ und die insofern als verständliche bereits vorliegen muß, damit Normen überhaupt ins Spiel kommen können. Vor einer normativ-moralischen, aber auch normativ-theologischen Überbeanspruchung der Lévinas’schen Sozialphilosophie ist also zu warnen, auch wenn sie naheliegend erscheint.

Lévinas beschreibt in ‘formalanzeigender’ Weise, und darin bleibt er Heidegger verpflichtet, die Strukturmomente des In-der-Welt-seins, doch sucht er, von der Linie Heideggers abweichend, in der Sozialität die Andersheit des Anderen unhintergebar zur Geltung zu bringen. In dem Aufweis der ethisch-moralischen Relevanz des Anderen, seiner fundamentalen Bedeutung vor aller weiteren, ihn fixierenden und normierenden Bedeutung, begründet sich auch der Anspruch einer *ersten Philosophie*: „Als solche“, so erläutert Adriaan Peperzak, „bekundet sie, in welchem Maße die Wirklichkeit ‘mehr’ oder *anders* als die moralisch indifferente, schicksalhafte *Physis* ist. Levinas sagt also *nicht* – wie einige Interpreten meinen –, daß die Metaphysik auf einer Ethik gegründet werden muß, als ob die Ethik die wahre erste Philosophie wäre. Die erste Philosophie muß dartun, daß Sein und Sollen, das Theoretische und das Praktische, ursprünglich

³⁷⁷ Andreas-P. Alkofer, *Ethik als Optik und Angesichtssache. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik*, Münster 1997, S. 262f.

³⁷⁸ Christoph von Wolzogen, „Zwischen Emphase und Verdacht...“, a.a.O., S. 206.

nicht unterscheidbar sind, und daß ‘das Gute’ auch ein Name für den Ursprung ist.³⁷⁹ Ursprünglich oder fundamental ist die Sozialität des Menschen. Die Ununterscheidbarkeit zwischen Sein und Sollen liegt insofern nicht in einem verborgenen Ursprung, sondern bedeutet ganz offenbar die Ununterscheidbarkeit zwischen dem Sein des faktischen In-der-Verantwortung-stehens und dem Sollen des Verantwortung-übernehmens; Sein und Sollen brechen erst mit der Entscheidung, der Freiheit, dem Bewusstsein und dem Dritten entzwei. Anders gesagt: In der Fehlschlüssigkeit zwischen dem Sein und dem Sollen besteht der unvermeidlich zu entrichtende Preis für die Freiheit. Durch sie treten nicht zuletzt auch das platonische ‘Jenseits des Seins’, das sich für Lévinas in der Betroffenheit durch den anfragenden Anderen zeigt, und das aristotelische ‘Gute für den Anderen’, das sich nur als antwortender Versuch bekunden kann, auseinander.

In der Lévinas’schen Metaphysik avanciert der Widerstreit zwischen Sein und Sollen zur Bedingung der Möglichkeit des ethisch-moralischen Subjekts, der *Selbstverständigung* innerhalb der so brüchigen wie gefährdeten Einheit der Vernunft, dem Praktischen und dem Theoretischen. Noch einmal Peperzak: „Das moderne Dogma der Trennung des Sollens vom Sein ist keine Erfindung von Hume, sondern ein Symptom der spezifischen Weise des europäischen Philosophierens, wenigstens in seiner modernen Gestalt. Die These, die Levinas verteidigt, insistiert darauf, dass jede wahre, d.h. der Erfahrung gemäße Philosophie von Anfang an und unumgänglich ethisch ist und dass es völlig unmöglich ist, gründlich zu denken, wenn man – sei es nur vorläufig – die moralische Perspektive ausklammert oder von ihr abstrahiert.“³⁸⁰ Mit seiner individuellen Freiheit ist dem Subjekt, so wie es sich faktisch in seinem Sein vorfindet, ein Sollen aufgegeben; es ist ein Subjekt, für das die Ethik von Beginn an, gewissermaßen ursprünglich, Bedeutung hat. Und zwar deshalb, weil der Andere nicht einem bereits fertigen Subjekt begegnet, sondern weil dieses Subjekt erst aus der Verantwortung des ‘Einen-für-den-Anderen’ hervorgegangen oder erwachsen ist. Diese Art des Nicht-gleichgültig-sein-könnens verbindet Lévinas allerdings nicht mit einer erbaulichen Vision. Das Ereignis der Begegnung wird keinesfalls ermäßigt und die

³⁷⁹ Adrian Peperzak, „Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas“, in: Annemarie Gethmann-Siebert u. Otto Pöggler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 377.

³⁸⁰ Adrian Peperzak, „Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas“, a.a.O., S. 376.

Verantwortung bleibt durchaus ambivalent: Denn mit ihr zeigt sich ausgerechnet auch das Böse, und zwar „als Verantwortung wider Willen, als Verantwortung für die Verweigerung der Verantwortung. Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute.“³⁸¹ Im Bösen und nicht zuletzt in der Gewalt durch den Anderen und gegen den Anderen liegt das unvermeidliche Risiko der Begegnung. So kommentiert Krewani, dass gerade aus „der Verantwortung für den Anderen und aus der Sprache [...] Krieg und Sprachlosigkeit werden“³⁸² können.

Lévinas verbreitet mitnichten eine optimistische Lehre über die menschlichen Verhältnisse; aufgrund der Bedeutung, die er der Freiheit beimisst, ist ihm dies auch gar nicht möglich. Daraus erklärt sich auch, dass er den bereits erwähnten Vorrang des Guten nicht in einem präskriptiven, sondern in einem genetischen Sinne versteht. Genau hier liegt, worauf Alain Finkelkraut hingewiesen hat, das eigentlich Beunruhigende an Lévinas' Unternehmen: Er setzt allen Genealogien der Moral, die sich darum bemühen, das unmoralische Geheimnis der Moralität zu enthüllen, „eine Reflexion über das Böse entgegen, die das moralische Geheimnis der Unmoralität verbreitet.“³⁸³ Eben dieses Geheimnis verliert aus dem Blick, wer es immer schon normativ gefasst und damit ermäßigt hat. Mit anderen Worten: Normen und Institutionen, Moral, Politik, Staat, Gesetz, Vertrag, Gerechtigkeit und nicht zuletzt auch die Gewalt, die von ihnen immer wieder ausgeht, verdanken sich weder dem so mühsam gebändigten wie bösen 'Krieg aller gegen alle' noch einem anderen Zustand vorsozialer, natürlicher oder göttlicher Unschuld; sie sind aber auch nicht aus den 'niederen' Antrieben des Neids, der Missgunst und der Gehässigkeit wie ein – je nach Perspektive – verlogener oder

³⁸¹ Emmanuel Lévinas, „Humanismus und An-archie“ (1968), in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, a.a.O., S. 81.

³⁸² Wolfgang Nikolaus Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, a.a.O., S. 161. – Dass weder der Beginn noch der Verlauf noch das Ende einer Begegnung in einem mehr oder weniger umfassenden Sinn vorentschieden ist, dass also ein nicht zu ermäßigendes *Risiko der Begegnung* bleibt, mag aus der folgenden Passage eines 1988 geführten Interviews mit Lévinas hervorgehen. Auf die Frage, ob jeder Mensch, und zwar auch ein brutaler und grausamer, ein Anderer in seinem Sinne sei, antwortet Lévinas in einer das Problem noch verschärfenden Weise: „... ob ein SS-Mann besitze, was ich ein Antlitz nenne [?] Eine sehr heikle Frage, die meiner Ansicht nach eine positive Antwort verlangt. Eine bejahende Antwort, die in jedem Fall schmerzlich ist!“ Emmanuel Lévinas, „Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit“ (1988), in: ders., *Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen*, München/Wien 1995, S. 275.

³⁸³ Alain Finkelkraut, *Die Weisheit der Liebe* (1987), Hamburg 1989, S. 161. Vgl. dazu auch die wichtigen Hinweise von Christoph von Wolzogen, „Zwischen Emphase und Verdacht...“, a.a.O., S. 220, und ders., „Die eigentliche metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Levinas“,

segsreicher Kompromiss erwachsen. Am Anfang steht immer die Verantwortung: Sie „ist eine Individuation, ein *Individuationsprinzip*. Bei der berühmten Fragestellung: ‘Wird der Mensch durch die Materie oder durch die Form individuiert?’ vertrete ich“, so Lévinas, „die Individuation durch die Verantwortung für den Anderen. Genauso hart ist es: die ganze tröstliche Seite dieser Ethik überlasse ich der Religion. [...] Was der Verantwortung zum Prinzip der Individuation des Menschen *vielleicht* noch fehlt, ist, daß Gott uns hilft, die Verantwortung zu tragen; das ist die Milde. Aber um Gottes Hilfe zu verdienen, muß man tun wollen, was auch *ohne Gottes Hilfe* getan werden müßte. Ich werde diese Frage *nicht theologisch* beginnen. [...] Ich sage nicht, der Mensch ist ein Heiliger, ich sage, er ist derjenige, der die Heiligkeit [des anderen Menschen; C.S.] als unangreifbar begriffen hat. Das ist der Beginn der Philosophie, das ist das Vernünftige, das ist das Verstehen.“³⁸⁴

In der individuierenden und insofern auch individuellen Verantwortung besteht das – im ‘guten’ wie im ‘bösen’ Sinne – nicht zu ermäßigende Geheimnis der Gerechtigkeit. Damit macht Lévinas auch auf eine unüberschreitbare *Grenze* aufmerksam. Für ihn sind das Gute und auch der Andere in den synchronisierten, also maximen- oder prinzipienorientierten Formen der Gerechtigkeit nicht bestimmbar, sondern umgekehrt lässt sich das Gerechte nur aus der Erfahrung des Anderen als des Fremden bestimmen. Sobald nämlich in der Perspektive des unparteiischen Standpunktes oder der fürsorglichen Haltung dann gehandelt wird, ist diese Erfahrung schon wieder verstellt. Mit dieser Umkehrung zeigt sich der Ursprung der Gerechtigkeit (der Moral, der Ethik ...) in der verantwortlichen und insofern auch freien Entscheidung angesichts eines konkreten Anderen, einer ganz bestimmten Entscheidung, wie Lévinas betont, denn der Andere ist das einzige Seiende, „dessen Negation nur als ganzes geschehen kann: als

in: Martin Endreß (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer*, Frankfurt a.M. 1995, S. 151.

³⁸⁴ Emmanuel Lévinas, „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe“ (1982), in: ders.: *Zwischen uns...*, a.a.O., S. 138f; kursiv von mir, C.S. – Lévinas Unterscheidung zwischen Form und Materie erinnert an die beiden Momente des Psychischen (Mentalen) und des Physischen, die Peter Strawson als konstitutiv für den Begriff der Person ansieht; vgl. Peter F. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik* (1959), Stuttgart 1972, S. 130ff. Wenn das stimmt, dann wäre das Individuationsprinzip der Verantwortung der Konstitutionsgrund für die psycho-physische Einheit der Person, d.h. für die Wahrnehmung als Einheit, als ganze Person, so „daß auf ein Individuum dieses Typs *sowohl* solche Prädikate angewandt werden können, mit denen Bewußtseinszustände zugeschrieben werden, *als auch* solche, mit denen körperliche Eigenschaften, eine physikalische Situation usw. zugeschrieben werden.“ (ebd., S. 134). Kurzum: Die Verantwortung fordert mit ‘Leib und Seele’ die ganze Person.

Mord. Der Andere ist das einzige Wesen, das ich töten wollen kann.³⁸⁵ Das Wollen, von dem hier die Rede ist, unterscheidet sich allerdings von einem ganz und gar willkürlichen Können: „Ich kann wollen. Und doch ist dieses Können ganz das Gegenteil des Könnens. Der Sieg dieses Könnens ist seine Niederlage als Können. In dem Augenblick, in dem mein Töten-können sich realisiert, entkommt mir der Andere.“³⁸⁶ Im Angesicht des konkreten Anderen bezeugt sich eine Ohnmacht, eine Grenze meines Könnens, denn ich werde ihm *als* Anderem niemals habhaft werden können; im Mord habe ich ihn als Anderen verloren und zum bloßen Ding gemacht. Das Tötungsverbot, das *Du sollst nicht töten*, verdankt sich dieser Erfahrung, es geht nicht unmittelbar aus ihr hervor, es „ist keine ontologische Notwendigkeit“³⁸⁷, sondern bedeutet einen letzten skeptischen Vorbehalt – seidener Faden, an dem das Menschliche, der *Humanismus des anderen Menschen* hängt.

Der Mord ist für Lévinas eine Untat, nicht weil er gegen etablierte Normen verstößt, sondern weil er nicht vollbringt, was er vollbringen soll, nämlich die Zerstörung der Verantwortung. Dass mir der Andere, indem ich ihn töte, entkommt, bedeutet schließlich auch, dass ich ihm nicht entkommen kann. Kurzum: „Gerade im Mord erweist sich die Unintegrierbarkeit des Anderen in die Immanenz.“³⁸⁸ Im äußersten Können des Mordes zeigt sich die Grenze des Könnens und also die unwiederbringliche Entzogenheit des Anderen aus der alltäglichen Welt. Seine Spur im Alltäglichen, der transzendierende Riss in der Immanenz des Gesellschaftlichen, gibt sich als Herausforderung zu verstehen, nicht etwa nur, um seine Fremdheit aufzuheben, sondern, um die Spannung zwischen alltäglicher Vertrautheit und außerordentlicher Fremdheit

³⁸⁵ Emmanuel Lévinas, „Ist die Ontologie fundamental?“ (1951), in: ders., *Die Spur des Anderen...*, a.a.O., S. 116.

³⁸⁶ Ebd. – Vgl. dazu Ansgar Maria Hoff, „Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Levinas“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 105. Jhg./Bd. 1, Freiburg/München 1998, S. 160f. Hoff kommt hier zu dem absurden Schluss, dass Lévinas' Behauptung, den Anderen *als* Anderen nicht töten zu können, dem Mörder ein willkommenes „Alibi“ verschafft, indem er den Anderen als Anderen verschont und sich stattdessen nur an dessen Leiblichkeit vergeht. Nun würde aber den Mörder die Physis gar nicht interessieren können, wenn er sie nicht in ihrer Andersheit erfährt; außerdem unterscheidet sich die Physis nicht von bloßer Dinghaftigkeit, die nach dem gängigen Sprachgebrauch zu zerstören, nicht aber zu ermorden ist. Kurzum: Der Mord setzt die Erfahrung von Andersheit und insofern auch Verantwortung voraus.

³⁸⁷ Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo* (1982), Wien 1992, S. 66.

³⁸⁸ So Günter Figal, „Fremdheit und Feindschaft. Erörterungen zur Grenze des Ethischen“, in: *Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel*, Neue Folge Bd. 18, Bielefeld 1985, S. 249f. Figal verweist hier in der Perspektive des Fremden und des Feindes auf eine erstaunliche Parallele zwischen Lévinas und Carl Schmitt. Vgl. dazu auch Jakob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebeige Fügung*, Berlin 1987, S. 50 u. 75.

auszuhalten. Sie auszuhalten zeigt sich in der freien Entscheidung, den Anderen nicht zu töten. Auf die Tötung des Anderen zu verzichten aber heißt, *sowohl* eine normative Grenze zu ziehen *als auch* die Grenze des Normativen anzunehmen oder, mit andern Worten, im Namen der individuellen Freiheit das verquere Sein-Sollen auf sich zu nehmen.

6.3 *Liberales Pathos und Macht*

Lévinas' Konzeption der Gerechtigkeit ist nicht ganz einfach zu verorten. So bedeutet die fundamentale Bedeutung, die er der Verantwortung beimisst, eine mehrfache Abgrenzung. (a) Sein Verständnis der Gerechtigkeit mag *theologisch* inspiriert sein, was etwa in seiner Rede von der 'Erwählung' durch den Anderen, von der 'Andersheit', der 'Unendlichkeit', dem 'Jenseits' oder gar der 'Heiligkeit' des Anderen und dergleichen mehr deutlich wird; dennoch findet es seinen Fluchtpunkt nicht in Gott, sondern in der Verantwortung angesichts des konkreten Anderen und des Dritten. (b) Dabei versteht Lévinas die Gerechtigkeit nicht in einem *kontraktualistischen* Sinne; das Gesellschaftliche hat seinen Ursprung nicht im Vertrag, sondern in der – keineswegs eindeutigen – Sozialität der Verantwortung des Einen-für-den-Anderen. (c) Für Lévinas kann die Gerechtigkeit weder *utilitaristisch* noch *egoistisch* als bloßes Kosten-Nutzen-Kalkül verstanden werden; die Losung vom 'größten Glück der größten Zahl' übergeht als gesamtgesellschaftliche Norm die individuelle Freiheit und der individuelle Eigennutz erkennt die ihn konstituierende Verantwortung. (d) Gleichwohl kritisiert Lévinas auch die *Idee der Autonomie*, wenn sie der letzte Grund der Gerechtigkeit sein soll; auch Freiheit, Vernunft und Selbstbestimmung sind nur in der grundlegenden Heteronomie der Verantwortung möglich: Der Andere im Selbst bedeutet nicht nur das 'sich' der Reflexivität, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit zur *Stellvertretung*, zum Einen-für-den-Anderen, um für ihn einzustehen und für ihn zu sprechen.³⁸⁹ Eben darin besteht die Übernahme der Verantwortung; inmitten des Anderen und des Dritten

³⁸⁹ Zum Begriff der Stellvertretung vgl. Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins...*, a.a.O., S. 251ff., insb. 277: In dem „als Verantwortung und Stellvertretung erwählten Subjekt sprengt ein Freiheitsmodus, der ontologisch unmöglich ist, das unzerreißbare *sein*. Die Stellvertretung befreit das Subjekt von Langeweile und Überdruß, das heißt von der Anketzung an sich selbst, in der das Ich, aufgrund der tautologischen Art der Identität in sich erstickt und unablässig die Zerstreuung durch Spiel und Schlaf sucht, in einem Gewebe, das nicht verschleißt.“

eröffnet sie das Feld des Vergleichs, der Entscheidung, der Freiheit, des Bewusstseins, der Gerechtigkeit, des Gesetzes und des Staates.

Bei aller Abgrenzung geht es Lévinas nicht um die schlichte Verabschiedung tradierter, mehr oder weniger aktueller Gerechtigkeitsmodelle. Vielmehr soll ihnen innerhalb der fragilen Einheit oder, mit anderen Worten, auf der Grundlage der Verantwortung ein Sinn gegeben werden, nämlich als nur in der Verantwortung möglich. Mit ihr verweist Lévinas auf die irreduzible Andersheit des anderen Menschen; sie wird in konstitutiver Weise in dem 'jemanden mit und durch etwas gerecht werden' verankert: Eine Gerechtigkeit, der die Andersheit des Anderen kein konstitutives Moment ist, verdient den Namen nicht. Unter dem Titel Gerechtigkeit läuft insofern auch kein Projekt, bei dem erst einmal kontrafaktisch, idealisierend und abstrahierend ein egalitärer Universalismus begründet wird, um dann, angesichts der 'Anschlussprobleme' bei der Vermittlung ans Hiesige, mit ein wenig mildtätiger, kontextsensitiver oder hermeneutischer Anstrengung für die notwendige 'Bodenhaftung' zu sorgen. Die Utopie ist und bleibt die stets vergangene Gegenwart, die irritierende, irreduzible, irreversible und irreziproke Spur des Anderen. Ihr nachzugehen steht schon am Anfang, nicht erst am Ende. Gleichwohl verliert sich das Denken von Lévinas nicht in der Andersheit, es gibt sich nicht auf und wird nicht sprachlos; genauso wenig entfaltet es sich, wie bei Buber, neben der objektiven 'Es-Welt', also der Welt der Sachzwänge, der Anonymität oder des Instrumentellen. Vielmehr erwächst dem Denken der Andersheit mit der Instanz des Dritten eine Reflexion über die Bedeutung der Objektivität. Dieser Dritte ist vorerst der Nächste des Anderen, mit ihm ist die exklusive Nähe zum Anderen immer schon fragwürdig geworden: Wem bin ich der nächste? Wie soll ich mich um den einen sorgen, ohne den anderen zu schädigen? Auf diese Fragen antwortend, muss ich nun vergleichen und entscheiden, eine Rangfolge und einen Maßstab festlegen.

6.3.1 Sozialität als Form asymmetrischer Reziprozität

Der Dritte steht als Nächster des Nächsten zwar auch in persönlicher Beziehung zu mir, doch bleibt dies eher eine entferntere oder indirekte Bekanntschaft. Mit ihm bricht die Anonymität des Gesellschaftlichen in die Beziehung ein. Der Dritte ist nicht mehr einzig, denn im Hintergrund der singulären Nähe zum Anderen drängen 'bis zur Besessenheit' schon die zahlreichen Anderen, zahlreich bis zur Unzählbarkeit. Der Begriff der Gesellschaft bedeutet für Lévinas insofern eine beständige Ausweitung der

Verantwortung für den Anderen, von *dem* Anderen zu *den* Anderen. Auf diesem Wege erhalten – immer von der Verantwortung getragen – die Kategorien der Objektivität, des Allgemeinen, der Vernunft und schließlich auch der Universalität ihren Sinn. Zugleich entsteht eine ganz besondere Form der Pluralität: „Das *Pathos des Liberalismus*, dem wir uns in gewisser Hinsicht anschließen, besteht darin, dass er eine Person in den Vordergrund stellt, die nichts anderes darstellt, d.h. eben ein Selbst ist. Unter dieser Voraussetzung kann es eine Mannigfaltigkeit nur geben, wenn die Individuen ihr *Geheimnis* bewahren, wenn die Beziehung, die sie zur Menge vereinigt, nicht von außen sichtbar ist, sondern von einem zum anderen geht.“³⁹⁰ Dieses Geheimnis, so das liberale Pathos, läßt sich nicht gänzlich „in einem Beziehungsnetz, das einem Dritten sichtbar wäre, vereinnahmen.“³⁹¹ Dennoch ‘knüpfen’ die Individuen an diesem – responsiven – Netzwerk, denn in „dem Maße, in dem das Antlitz des Anderen uns mit dem Dritten in Beziehung setzt, nimmt die metaphysische Beziehung von mir zum Anderen die Form des Wir an, zielt er auf den Staat, die Institutionen, die Gesetze, die die Quelle der Universalität sind.“³⁹² Anders gesagt entsteht das individuelle Geheimnis zwar nicht unter den Bedingungen rechtsstaatlicher Universalität, aber es bewahrt sich hier, wenn das gesellschaftliche Wir durchlässig für die ‘Mannigfaltigkeit’ der Verantwortung und somit der Freiheit bleibt, also das Recht, die Politik, der Staat nicht zum Selbstzweck entarten und in Tyrannei umschlagen.³⁹³

Die unabwiesbare Gegenwart des Dritten, die gesellschaftliche ‘Form der Wir’ bedeutet nun aber, worauf Lévinas nicht immer deutlich genug hinweist, ein *Minimum von Wechselseitigkeit*; ohne dieses soziale Minimum gibt es keine interpersonale Beziehung.³⁹⁴ Die von Lévinas proklamierte ‘Nicht-Reziprozität schlechthin’, insofern sie im Sinne strikter Unumkehrbarkeit verstanden werden muss, kann nur ein – wenn auch wesentliches – Moment der interpersonalen Beziehung sein, nicht aber diese

³⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit...*, a.a.O., S. 168f; kursiv von mir, C.S.

³⁹¹ Ebd., S. 169.

³⁹² Ebd., S. 435.

³⁹³ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches...*, a.a.O., S. 62f: „Die Politik muß in der Tat immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben. Diese [...] Sozialität würde dem Geheimnis, das für jeden das eigene Leben darstellt, Gerechtigkeit widerfahren lassen, ein Geheimnis, das nicht an der isolierenden Abgeschlossenheit eines irgendwie streng privaten Bereiches abgeschlossener Innerlichkeit festhielte, vielmehr ein Geheimnis, das an der Verantwortung für den *Anderen* festhielte, die von ihrer ethischen Herkunft her nicht übertragbar ist, der man sich nicht entzieht und die daher das Prinzip der absoluten Individualisierung darstellt.“

Beziehung selbst oder im ganzen; dies nämlich käme ihrer Zerstörung gleich. Bleibt also die Frage, wie die Wechselseitigkeit zu verstehen ist. Gewiss nicht in dem strikt umgekehrten Sinne einer Symmetrie schlechthin, eines ausschließlich symmetrischen Wechselverhältnisses, einer Beziehung zwischen Individuen, die sich immer schon ihrer Autonomie wechselseitig versichert haben. Von allzu mechanistischen, szientistischen oder funktionalen Auffassungen einmal abgesehen, setzen Symmetriepostulate insgeheim die Idee einer unverbrüchlichen Autonomie voraus; sie beziehen ihre Plausibilität aus dieser Idee, die sie aber im gegenseitig anerkannten, eben wechselseitigen Freiheitsverzicht allenfalls bewahren, nicht jedoch begründen können. Auch wenn das Prinzip der Anerkennung ein Alteritätsprinzip ist – immerhin versucht es der Andersheit des Anderen irgendwie Rechnung zu tragen –, so ist es doch kein Prinzip der Verantwortung, kein ‘Individuationsprinzip’ im Lévinas’schen Sinne. Also noch einmal gefragt: Wie ist die Wechselseitigkeit zu verstehen? Eine weiterführende Antwort eröffnet die von Uwe-Justus Wenzel vorgeschlagene Unterscheidung zwischen der Symmetrie einerseits und der Reziprozität anderseits: „*Reciprocus* ist zusammengesetzt aus *recus* und *procus*: rückwärts und vorwärts, bedeutet somit in etwa ‘auf demselben Weg zurückkehrend’. Auf demselben Wege – nicht notwendig in derselben Weise, nicht notwendig symmetrisch: im Maß(stab): *metron*, übereinstimmend.“³⁹⁵

Auf der Grundlage dieser Unterscheidung wird begreifbar, wie sich das soziale Minimum einer reziproken Alteritätsbeziehung (qua ‘Nähe’, ‘Sagen’, ‘Verantwortung’ etc.) in die symmetrisch-reziproke und horizontal generalisierte, also egalitäre und synchronisierte Gerechtigkeitsbeziehung übersetzen lässt, nämlich als Entfaltung, Hervorhebung und Absonderung einer minimalen Wechselseitigkeit, die jeder interpersonalen Beziehung innewohnt. In dieser Übersetzung – Übersetzung in die Ökonomie des Tausches, des Rechts, der Politik – besteht die Arbeit der Gerechtigkeit, solange sie dem Individuationsprinzip der Verantwortung, und das heißt immer auch: der individuellen Freiheit, verpflichtet bleibt. Wechselseitigkeit ohne Verantwortung bedeutet nur eine quantifizierende Bestimmung, denn ihr fehlt der Sinn für den Anderen

³⁹⁴ Darauf verweist schon Jacques Derrida, „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas“ (1964), in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., S. 191.

als Anderen und damit jenes entscheidende Moment der Unbedingtheit; mit anderen Worten fehlt ihr der Sinn für die nicht herzustellende, sondern erst zu erfahrende, die widerfahrende Relevanz des Anderen, von der aus eine interpersonale Beziehung ihre qualifizierende, sie besondernde und für eine ethisch-moralische Bedeutung eröffnende Bestimmung erhält. Gäbe es kein einziges Moment dieser Andersheit, dann hätte nicht einmal der Begriff der Beziehung einen Sinn, ganz zu schweigen von dem der Gerechtigkeit. Die Unbedingtheit des Anderen und die Bedingtheit seines Erscheinens – in den Worten von Lévinas: die Momente des Sagens und des Gesagten, der Nähe und des Dritten, der Verantwortung und der Freiheit – können voneinander unterschieden, aber nicht säuberlich voneinander geschieden werden. In dieser ‘Ambiguität’ oder ‘Alternanz’ reflektiert sich das liberale Pathos, es entsteht und besteht nur zwischen der ‘Nicht-Reziprozität schlechthin’ und der Symmetrie, jenseits der „totalen und additionalen Sozialität“³⁹⁶. Wie nun ist dieses Spannungsverhältnis näher zu beschreiben? Was bedeutet hier Sozialität?

Eine erste, vorwiegend negative Antwort findet sich bei Iris Young. Ihren Hinweis auf die soziale Bedeutung der von ihr so genannten *asymmetrischen Reziprozität* versteht sie vor allem als Warnung, Reziprozität auf einen „ontological concept of reversibility of standpoints“³⁹⁷ zu reduzieren. Was Lévinas die im ‘sich’ reflektierte Stellvertretung des Einen-für-den-Anderen nennt, bedeutet im Sinne des liberalen Pathos nicht nur die Eröffnung, sondern immer auch eine Begrenzung der wechselseitigen Einstellungsübernahme. In diesem Zusammenhang erläutert Young drei mögliche Begrenzungen: (a) Auch wenn unter gesellschaftlichen Bedingungen interpersonale Beziehungen bestimmt sind „by similarly socially structured differences of gender, race, class, nation, or religion, individuals usually also find many ways that they are strange to one another. Individuals bring different life histories, emotional habits and life plants to a relationship, which make their position irreversible.“³⁹⁸ Damit macht Young auf eine

³⁹⁵ Uwe-Justus Wenzel, „‘Beziehung ohne Beziehung’. Bemerkungen zur Gesellschafts- und Gemeinschaftskritik von Emmanuel Lévinas“, in: Emil Angehrn u. Bernhard Baertschi (Red.), *Gemeinschaft und Freiheit. Communauté et Liberté*, Bern/Stuttgart/Wien 1995, S. 198.

³⁹⁶ Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches...*, a.a.O., S. 61.

³⁹⁷ Iris Marion Young, „Asymmetrical Reciprocity. On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought“ in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 3/No. 3, Oxford 1997, S. 348. Diese Warnung ist durchaus im Sinne des Lévinas’schen Vorbehalts gegen die Ontologie/Ontologisierung zu verstehen.

³⁹⁸ Ebd., S. 347.

faktisch bedeutsame Differenz der Individualität aufmerksam. Denn so richtig es ist, dass Individuen nur durch die gesellschaftliche Vermittlung, einer wie auch immer reglementierten Gemeinsamkeit, zueinander finden und einander verstehen, so wird ihre Beziehung durch ihre Verschiedenheit erst möglich; nicht nur ist eine Beziehung ohne Gemeinsamkeit, sondern auch ohne Verschiedenheit sinnlos. Die Gemeinsamkeit bedarf der Verschiedenheit und umgekehrt. Beide Momente sind irreduzibel und die Reduktion auf nur eine Leitkategorie führt hier zur Okkupation und letztlich zur Zerstörung der Sozialität. Menschen sind niemals so verschieden, dass ihre jeweilige oder 'jemeinige' Andersheit sie gegeneinander isolieren würde; immer gibt es Ähnlichkeiten und Überschneidungen; zudem stehen sie niemals in einer exklusiven Beziehung allein, sondern in einer ganzen Vielfalt von Beziehungen. Dennoch hat es nur wenig Sinn, ihre Ähnlichkeiten und Beziehungen als symmetrisch oder reversibel zu beschreiben, so als bestünde ihre Sozialität in einer Art Spiegelfechterei.

(b) Wenn und insoweit die Individualität sozial konstituiert und durch ihren sozialen Ort definiert ist, so markiert sie noch lange nicht eine beliebig austauschbare Position im sozialen Gewebe. Auch für Young ist die „structure of reciprocal recognition [...] indeed a condition of communicative action. But this structure neither describes nor presupposes a reversibility of standpoints. [...] The reciprocal recognition by which I *know* that I am another for you just as you are another for me cannot entail a reversibility of perspectives, precisely because our positions are partly constituted by the perspectives each of us has on the other.“³⁹⁹ Ein vollständig symmetrisches Anerkennungsgeschehen hat seinen Sinn verloren, weil ihm die Individualität des jeweils Anderen, um die es ihm doch zu tun ist, buchstäblich gleichgültig ist. Vielmehr bedarf es hier eines nachhaltigen Unterschiedes zwischen dem Wissen, das ich von mir habe, und dem Wissen, das der Andere von mir hat; nur in diesem Unterschied reflektiert sich meine Individualität. Ein solcherart in sich unterschiedenes Wissen kann mich zwar über meinen eigenen Standpunkt hinausführen, mich auch – reflexiv – in den Standpunkt des Anderen hineinversetzen lassen, doch lässt es mich nicht den anderen Standpunkt vollständig einnehmen. Zur Erläuterung dieses Umstandes kann vielleicht

³⁹⁹ Ebd., S. 348; kursiv von mir, C.S.

eine Unterscheidung von Tugendhat dienen.⁴⁰⁰ Demnach besteht in einer interpersonalen Beziehung eine *veritative Symmetrie*, insofern der Satz ‘Ich habe Zahnschmerzen’, wenn er von mir geäußert wird, genau dann *wahr* ist, wenn der Satz ‘Er hat Zahnschmerzen’ – von jemanden geäußert, der mit ‘er’ mich meint – wahr ist, wenn er also meine Aussage aufnimmt, sich auf denselben Sachverhalt (‘Zahnschmerzen’) bezieht, ihn (als ‘wahr’) bestätigt und also anerkennt. Hingegen kann er nicht *wissen*, wie es ist, dass ich hier und jetzt Zahnschmerzen habe; in der sinnvollen Verwendung des ‘ich’ entsteht insofern eine *epistemische Asymmetrie*. Damit ist eine *epistemisch bedeutsame Differenz der Individualität* angezeigt.

(c) Schließlich lenkt Young die Aufmerksamkeit auf die Gefahr, daß, wenn „you think you already know how the other people feel and judge because you have imaginatively represented their perspectives to yourself, then you may *not listen* to their expression of their perspective very openly. If you think you can look at things from their point of view, then you may *avoid* the sometimes arduous and painful process in which they confront you with your prejudices, fantasies and understandings about them, which you have because of your point of view. If you enter a dialogue with all the best intentions of taking the other people’s perspectives, and then in the course of the discussion they express anger and frustration at you for misunderstanding their position, you are likely to become defensive and shut down the dialogue.“⁴⁰¹ Die allzu eifrige, von den allerbesten Absichten getragene Einstellungsübernahme kann in ihrem vorauseilenden Effet über das Ziel hinausschießen; dann kommt sie dem Dialog nicht mehr zur Hilfe, sondern lässt ihn gar nicht erst entstehen und buchstäblich im Keime ersticken. Die Stimme des Anderen verstummt oder wird unhörbar, die eigenen Vorurteile, so wichtig sie auch für das Verstehen sind, werden gegen jedwedes Anderssein immunisiert und zurück bleibt die beleidigte oder empörte Klage des ewig Missverstandenen. Auf diese Weise verwandelt sich der beabsichtigte Dialog in einen Monolog, Handlungs- und Gesprächsanschlüsse rücken dabei in weite Ferne oder beschränken sich auf ein wenig kooperatives Minimum. Young markiert hier eine *praktisch* oder, wie sie sagt, *politisch bedeutsame Differenz der Individualität*. Auch wenn das Individuum erst im dialogischen Handeln zur Geltung kommt, auch wenn im dialogischen Geschehen, in

⁴⁰⁰ Vgl. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1979, S. 88f.

dem sich die Teilnehmer um ein gegenseitiges Verständnis bemühen, Normen des egalitären Respekts und der symmetrischen Reziprozität auf implizite oder explizite Weise zum Ausdruck kommen, auch wenn solche Normen ihrerseits nur in einem Dialog, in dem die Vielfalt der verschiedenen Bedürfnisse, Interessen und Perspektiven zur Sprache kommen, zu überprüfen sind – so kommt all dies, und zwar um seiner selbst willen, ohne das Moment irreversibler Individualität nicht zustande.

Die Überlegungen Youngs lassen sich so zusammenfassen, dass nicht nur in Hinsicht auf das ‘liberale Pathos’ und die fundamentale Bedeutung der Verantwortung als einem Individuationsprinzip, sondern auch in Hinsicht auf eine sinnvolle Verwendung des Begriffes ‘Individuum’ wenigstens drei Differenzierungen angebracht sind: eine faktische, eine epistemische und eine praktische. Ihre Beschreibung interpersonaler Beziehungen als Formen asymmetrischer Reziprozität versucht, diesen Differenzen zu entsprechen; sie bedeutet keineswegs, dies sei noch einmal unterstrichen, den Ausschluss symmetrischer Reziprozität. Denn um sich einander zu erkennen und kennen zu lernen, muss man sich gegenseitig oder wechselseitig auch unterstellen können, dass der jeweils andere einen irreduziblen Standpunkt hat und ein eigenes Individuum ist. Dennoch umgreift die Symmetrie nicht wie eine ‘geschlossene Form’ die individuellen Differenzen, weder hebt sie diese auf noch ermöglicht sie diese. Etwas paradox formuliert: Indem ich von einem allgemeinen Standpunkt symmetrischer Reziprozität die irreduzible Individualität des anderen unterstelle, entsteht erst, und zwar aufgrund der Anschlussfähigkeit dieser Unterstellung für mein weiteres Handeln, die von mir beanspruchte Allgemeinheit, nämlich als gelungene und angemessene Negation seiner individuellen Andersheit. Jemandem seine Andersheit zu unterstellen, setzt insofern nicht nur eine auf Gleichheit beruhende wechselseitige Anerkennung voraus, sondern ebenso eine auf Verschiedenheit beruhende wechselseitige Entzogenheit. Nur in der Spannung zwischen Anerkennung und Entzogenheit, zwischen dem faktischen Können, dem (wissentlichen) Verfügen über den Anderen, dem Sich-Auskennen und Ihn-Wiedererkennen einerseits und der situativen Herausforderung, der irritierenden Anfrage durch den Anderen und seiner zum Lernen auffordernden Fremdheit andererseits hat das soziale Handeln überhaupt einen Sinn. Ansonsten bliebe

⁴⁰¹ Iris Marion Young, „Asymmetrical Reciprocity...“, a.a.O., S. 350; kursiv von mir, C.S.

nur eine leere Selbstverständigungsroutine und eine gänzlich unverständliche – absolute – Andersheit ; beides unmögliche Extreme der Asozialität.⁴⁰²

6.3.2 Macht und Gewalt

Mit ihrer Konzeption der asymmetrischen Reziprozität macht Young allerdings noch auf ein anderes Problem aufmerksam. Ohne ihm weiter nachzugehen, berührt sie mit dem praktisch-politische Problem der Kooperation oder, mit anderen Worten, der Anschlussfähigkeit von Handlungs- und Gesprächsakten ein soziales Phänomen von allererstem Rang: das Phänomen der *Macht*. In der Tat muss eine ernstzunehmende Analyse des gemeinsamen, kooperativen oder kollektiven Handelns insbesondere die „Macht in das Zentrum ihrer Überlegungen stellen, denn kollektives Handeln ist im Grunde nichts anderes als tagtägliche Politik. Macht ist ihr ‘Rohstoff’.“⁴⁰³ Dennoch, bei aller Bedeutung, die man der Macht zugestehen mag, hat sie in ethisch-moralischen Diskursen für gewöhnlich keinen guten Leumund. Insbesondere steht sie auch bei all jenen Modellen der Gerechtigkeit in einem schlechten Ruf, denen die *Idee der Autonomie* das grundlegende Prinzip ist; demnach muss die Macht schlecht oder böse sein, weil in Machtverhältnissen die Machtunterworfenen nicht mehr autonom agieren, sondern heteronom von den Machthabern bestimmt sind. So gesehen, stellt Macht allenfalls ein unvermeidliches und insofern hinzunehmendes Übel dar, in das sich der Einzelne nur deswegen fügt, weil er – wie etwa in Hobbes’ *Vertragsmodell* – sonst Schlimmeres zu befürchten hätte: Den entfesselten Krieg aller gegen alle. Die Unvermeidlichkeit der Macht erscheint hier zwar als eine Bastion gegen die alles zerstörende Gewalt, mit der überhaupt kein Staat zu machen ist. Doch bedarf sie klarerweise der Begrenzung, sei es durch eine kritische Öffentlichkeit, eine moderne Gewaltenteilung oder ein staatliches Gewaltmonopol. Derlei ist aber kaum oder nur sehr

⁴⁰² Noch einmal: Meine Unterstellung und Anerkennung der individuellen Andersheit setzt meine, jetzt nur auf den anderen übertragende Individualität voraus, zu der ich aufgrund der Verantwortung, in die mich der Andere bereits eingesetzt und insofern gestellt haben muss, nachträglich gekommen bin; ich bin schon die Antwort auf eine (An)Frage, die nicht in mir hat beginnen können. Umgekehrt wird meine Absicht oder mein Vertrauen, in einen Dialog einzutreten, nicht das von meinem eventuell zukünftigen Gesprächspartner gegebene Versprechen auf Gleichbehandlung – was immer das hier bedeuten soll – abwarten können; meine Kontaktaufnahme ist eine ganz und gar einseitige Gabe, ohne die ein Gespräch weder zustande kommen würde noch geführt werden könnte. In dieser Hinsicht bleibt die asymmetrische Reziprozität ein fundamentales, der Individualität und letztlich dem Individuationsprinzip der Verantwortung geschuldetes Moment in der dialogisch oder responsiv strukturierten Sozialität.

⁴⁰³ Michel Crozier u. Erhard Friedberg, *Die Zwänge kollektiven Handelns. Über Macht und Organisation* (1977), Frankfurt a.M. 1993, S. 14.

widerwillig in der Lage, Macht als legitim auszuweisen, denn sie bleibt ein grundsätzliches Übel.⁴⁰⁴

Wie nun aber wäre es, trotz dieser Bedenken, Macht als Inbegriff asymmetrischer Reziprozität zu verstehen? Immerhin kann bezweifelt werden, ob die hier skizzierte Auffassung der Macht überhaupt eine tragfähige Analyse des Machtphänomens bietet. Sie geht davon aus, dass ein Machthaber einen Befehl gibt, den der ihm Unterworfenen dann ausführt; als Grund für den Gehorsam wird letztlich die überlegenen Gewalt genannt, sei es nun die Überlegenheit an körperlicher Gewalt oder an organisierter und institutionalisierter Gewalt. In diesem Sinne haben Eltern Macht über ihre Kinder genauso wie der Staat über seine Bürger, weil im Hintergrund immer das Drohpotential der Gewalt steht. Gegen diese allzu deterministische Auffassung der Macht finden sich bereits bei Hannah Arendt erste Einwände: Sie bestreitet sowohl, dass sich das soziale Phänomen der Macht im Prinzip von Befehl und Gehorsam erschöpft, als auch, dass es im direkten Zusammenhang zur Gewaltausübung steht. Für Arendt hängt die Macht einer Person oder Institution von der Unterstützung möglichst vieler in einem sozialen Gemeinwesen versammelter Individuen ab; sie beruht letztlich auf deren Fähigkeit, „sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur existent, solange die Gruppe zusammenhält.“⁴⁰⁵ Die Macht steigt mit der Zahl der an ihr Beteiligten, während die Gewalt eben davon nicht abhängig ist, sondern nur von Wirksamkeit der Gewaltmittel, insoweit sie die Stärke einzelner Menschen steigert: „Zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Macht und Gewalt gehört, dass Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt. [...] Der Extremfall der

⁴⁰⁴ Vgl. Kurt Röttgers, „Die Rechtfertigung der Macht und das Prinzip der Gewaltenteilung“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 18. Jg/Nr. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 9ff., und ders., „Freiheiten und Mächte“, in: Peter Fischer (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie*, Leipzig 1995, S. 103ff. Hier wie dort weist Röttgers zu Recht darauf hin, dass eine Begrenzung der (‘bösen’) Macht durch Öffentlichkeit, Gewaltenteilung und Gewaltmonopol immer nur mit Hilfe der Macht gelingen kann; Machtmäßigung und -begrenzung bedeutet immer auch eine Machtsteigerung. – Darüber hinaus versuchen meine Ausführungen deutlich zu machen, dass Macht weder im Gegensatz zur Freiheit (Individualität, Autonomie) steht noch in jedem Fall rechtfertigungsbedürftig ist.

⁴⁰⁵ Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 45.

Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen alle.“⁴⁰⁶

Die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt lässt sich am Beispiel einer ‘absoluten’ Institution wie dem Gefängnis besonders gut illustrieren.⁴⁰⁷ Die Androhung und Ausübung der Gewalt durch seine architektonischen, organisatorischen und waffentechnischen Einrichtungen wirken nur solange im Sinne der Gefängnisordnung, als sich die Gefangenen durch ihre Mitwirkung und ihr Entgegenkommen, und sei es auch widerwillig, an diesen Einrichtungen orientieren; mit diesem *kooperativen Minimum* beugen sie sich der Macht dieser Institution. Erlischt hingegen die Mitwirkung und kommt es zu einer Gefängnisrevolte, dann nützt keine Waffengewalt, um die zuvor bestehende Ordnung wiederherzustellen. Gewaltanwendung kann in diesem Zustand der Auflösung nur punktuell das Verhalten der Revoltierenden bestimmen, nicht aber diejenige Ordnung erhalten, die ein auf Kooperation beruhendes Machtverhältnis auszeichnet. Selbst ein despotisches Regime, wenn es an der Macht bleiben will, benötigt die Mitwirkung auf Seiten der Machtunterworfenen – und sei es aufgrund eines ausgeklügelten Systems des Misstrauens und der Bespitzelung. In diesem Zusammenhang verweist Arendt allerdings auf den Umstand, dass fehlende Mitwirkung und insofern die ‘innere Zersetzung’ eines solchen Regimes nicht unbedingt seine (revolutionäre) Beseitigung zur Folge haben muss. Vielmehr kann die Gewaltherrschaft immer auch in Terror umschlagen: „Die Gewaltherrschaft bezweckt und erreicht die Entmachtung der Gesellschaft, bis sie zu einer organisierten Opposition nicht mehr fähig ist, und dies ist der Augenblick, wo der eigentliche Terror entfesselt werden kann. Die Tyrannis erzeugt Ohnmacht, welche dann totale Herrschaft ermöglicht. Der Terror konserviert und intensiviert die Entmachtung durch die Atomisierung der Gesellschaft [...], die im wesentlichen durch die Allgegenwart des Denunzianten erreicht wird, der buchstäblich überall sein kann, weil es sich nicht mehr um bezahlte Agenten handelt; jeder Mensch, mit dem man in Berührung kommt, kann morgen gezwungen werden zu denunzieren.“⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Ebd., S. 43.

⁴⁰⁷ Vgl. dazu auch Ulrich Baltzer, *Gemeinschaftshandeln. Grundlagen einer Ethik des sozialen Handelns*, Freiburg/München 1999, S. 121.

⁴⁰⁸ Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, a.a.O., S. 56.

Dennoch wird sich ein Staat niemals ausschließlich auf seine Gewaltmittel stützen können. Auch die totalitäre Herrschaft mitsamt ihres grausamen Arsenal aus Konzentrationslagern, Polizeiterror und Folter bedarf einer Machtbasis. Sogar das „despotischste Regime, das wir kennen,“ so Arendt, „die Herrschaft über Sklaven, die ihre Herren an Zahl immer übertrafen, beruhte nicht auf der Überlegenheit der Gewaltmittel als solchen, sondern auf der überlegenen Organisation der Sklavenhalter, die miteinander solidarisch waren, also auf Macht.“⁴⁰⁹ Eben dies beschreibt eine geschickt organisierte Macht, die im Verbund mit der Gewalt verhindert, dass auf Seiten der Machtunterworfenen ein machtvoller und also freier Gegner erwächst. Gleichwohl ist die Ohnmacht und damit auch die Unfreiheit des Sklaven niemals total, denn der Machthaber muss sich um seiner Macht willen selber beschränken; er darf nicht alles selber machen und sein Gegenüber auch nicht vernichten wollen. Wo Macht ist, da ist *Freiheit* im Spiel und, wie Arendt am folgenden Beispiel erläutert, noch einiges mehr: So ist es für sie schlicht irreführend, wenn behauptet wird, „eine Handvoll unbewaffneter Extremisten sei imstande, ‘gewaltsam’ – durch Geschrei, Spektakel, Krawall – den Abbruch starkbesuchter Vorlesungen zu erzwingen, obwohl eine große Mehrzahl für deren normale Durchführung stimmt [...] In Wirklichkeit liegen die Dinge in solchen Fällen erheblich ernster: Die Mehrheit weigert sich einfach, von ihrer Macht Gebrauch zu machen und die Störer zu überwältigen; der akademische Betrieb bricht zusammen, weil niemand bereit ist, für den status quo mehr zu tun als den Finger hochzuheben.“⁴¹⁰ Ganz unabhängig davon, ob die Mehrheit das lautstarke Gefecht zwischen ‘Störern’ und Dozent billigt oder nicht, ist niemand aus dem Publikum bereit, für das Geschehen die *Verantwortung* handelnd oder sprechend zu übernehmen; dabei ist niemand aus seiner Verantwortung entlassen, denn sie besteht auch für die verweigernde Übernahme der Verantwortung.

Die Verweigerung der Verantwortung liefert sich dem Geschehen aus, sie gerät auf diese Weise zunehmend in Abhängigkeit von ihm und verliert schließlich, wenn alle Reserven der ‘inneren Immigration’ aufgebraucht sind, ihre Freiheit. Arendts unbequeme Einsicht lautet hier, dass man sich aus Freiheit für die Unfreiheit entscheiden kann, indem man sich dem Lauf der Dinge überlässt. Erst vor diesem

⁴⁰⁹ Ebd., S. 51.

⁴¹⁰ Ebd., S. 43

Hintergrund avanciert die Macht zu einem zentralen Begriff des Politischen: „Was einen politischen Körper zusammenhält, ist sein jeweiliges Machtpotential, und woran politische Gemeinschaften zugrunde gehen, ist Machtverlust und schließlich Ohnmacht. [...] Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Leben ruft und am Dasein erhält.“⁴¹¹ Dabei sind es vor allem, so lassen sich die vorangegangenen Überlegungen zusammenfassen, zwei Aspekte, die Arendt interessieren: (a) Macht ist *relational* und kein individueller Besitzstand, sie beschreibt ein *Kooperationsphänomen*, das nicht durch Gewaltanwendung erklärbar ist; auch wenn Gewalt im Zusammenhang mit der Macht auftauchen kann, sei es als Drohpotential oder als punktuelle Bestrafung, so bedeutet sie immer eine (äußere) Begrenzung der Macht. Umgekehrt kann eine erfolgreiche Machtausübung, etwa in Gestalt einer geschickten Konzession, eines ausgehandelten Kompromisses oder eines einvernehmlichen Konsenses, die Anwendung von Gewalt verhindern. (b) Macht ist ein *Intensitätsgrad der konkreten Freiheit*, der sich an der Zugänglichkeit, Möglichkeit und Offenheit von Handlungs- und Gesprächsanschlüssen bemisst;⁴¹² ein Gemeinwesen ohne den reglementierten Freiraum des Handelns und Sprechens, ohne die plural und oppositionell strukturierte Freiheit der Entscheidung und ohne die engagierte Mitwirkung oder Verantwortung seiner Mitglieder – ein solches Gemeinwesen ist ohnmächtig, schutzlos und also unfrei. Umgekehrt ist ein Gemeinwesen um so freier, je mehr Macht und desto weniger Gewalt in ihm realisiert sind, denn erst der Machtverlust provoziert die jedwede Freiheit zerstörende Gewalt.

Mit der Kooperation und der Freiheit hat Arendt zwei wesentliche Aspekte der Macht erfasst, sie lässt allerdings unklar, wie der machtspezifische Bezug zwischen Individuen zu verstehen ist. Arendt verrät hier nur soviel, dass Macht „nicht etwas Unveränderliches, Meßbares, Verlässliches“ ist und daß sie „nur in einem Miteinander, das *nahe genug* ist, um die Möglichkeit des Handelns ständig offen zu halten,“⁴¹³ entstehen kann. Nun sind Machtbeziehungen immer auch asymmetrisch, insofern sie – jedenfalls dem üblichen Sprachgebrauch nach – ein Verhältnis zwischen Machthaber

⁴¹¹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), München 1981, S. 252.

⁴¹² Vgl. dazu Günter Figal, „Öffentliche Freiheit: Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt“, in: Volker Gerhardt, Henning Ottmann u. Martyn P. Thompson (Hg.), *Politischen Denken. Jahrbuch 1994*, Stuttgart/Weimar 1995, S. 129

und Machtunterworfenen beschreiben, und nicht allein reziprok, insofern sie von der mehr oder weniger einvernehmlichen Mitwirkung aller Beteiligter abhängig sind. Mit andern Worten strukturieren Machtbeziehungen die wechselseitige Beziehung verschiedener Individuen in ihren jeweiligen (sozialen) Rollen. Arendt betont aber nur das einvernehmliche Handeln, den Konsens zwischen den kooperierenden Handlungs- und Gesprächspartnern. Deshalb kann es für sie nur dann zu asymmetrischen Beziehungen kommen, wenn eine Person oder ein Kreis von Personen durch eine Gruppe zum Machthaber über diese Gruppe ermächtigt worden ist, etwa durch eine einvernehmliche Wahl oder Ernennung. Streng genommen gibt es in diesem legitimierten Fall der Machtausübung aber gar keine Asymmetrie, weil jeder an der Machtbeziehung Beteiligte genau das tut, was er auch tun will. Zu einem Konflikt zwischen Machthaber und Machtunterworfenen kann es in Arendts Modell also nur dann kommen, wenn sich der Machtunterworfene hinsichtlich seines Willens im *Irrtum* befindet; erst dann nämlich widerspricht er dem Machthaber, der lediglich in Stellvertretung für *alle* Beteiligten den einvernehmlichen Willen zur Kooperation formuliert. Arendt argumentiert hier ganz analog zu Rousseaus Konzeption der *volonté générale*, derzufolge sich jeder nur seinem eigenen Willen unterwirft, indem er sich dem im Machthaber verkörperten Allgemeinwillen unterwirft.

6.3.3 Macht und Gerechtigkeit

Gegen die konsensuale Vereinseitigung des Machtphänomens hat Michel Foucault, wenn auch nicht in direkter Auseinandersetzung mit Arendt, Einspruch erhoben. Zwar betont auch er, dass sich die Macht nicht als Gewaltverhältnis bestimmen lässt, doch anders als Arendt weist er den Gedanken der Einvernehmlichkeit zurück: „Freilich schließt die Einrichtung von Machtverhältnissen genauso wenig den Gebrauch der Gewalt wie das Vorhandensein einer Übereinkunft aus; keine Machtausübung kann auf das eine oder das andere, oft auch auf beides verzichten. Aber wenn sie auch deren Instrumente oder Wirkungen sind, stellen sie nicht deren Grundlage oder Natur dar. Die Machtausübung kann wohl soviel Akzeptanz hervorrufen wie sie will; sie kann Leichen anhäufen und sich hinter allen erdenklichen Drohungen verschanzen. Sie ist von sich aus weder eine Gewalt, die sich bisweilen zu verstecken weiß, noch ein Konsens, der sich aus sich selbst erneuert. Sie ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf

⁴¹³ Hannah Arendt, *Vita activa...*, a.a.O., S. 252 u. 253; kursiv von mir, C.S.

mögliche Handlungen; sie operiert auf dem *Möglichkeitsfeld*, in das sich das Verhalten der handelnden Subjekte eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger *wahrscheinlich*; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig; aber stets handelt es sich um eine Weise des *Einwirkens* auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein *Handeln auf Handlungen*.⁴¹⁴ Entscheidend ist hier das Moment des Einwirkens auf die Handlungen anderer, es definiert nicht nur die Machtausübung, sondern führt zu einer ganzen Reihe weiterer Bestimmungen der Macht. Wie ist nun dieses Einwirken zu verstehen?

Für Foucault setzt die Einrichtung von Machtverhältnissen sowohl handelnde und handlungsfähige Akteure als auch ein offenes und zugängliches Feld von konkreten Möglichkeiten voraus. Damit rückt, dem Ansatz von Arendt nicht unähnlich, die Freiheit ins Zentrum der Machtanalytik: „Macht wird nur auf ‘freie Subjekte’ ausgeübt und nur insofern diese ‘frei’ sind.“⁴¹⁵ Macht und Freiheit schließen einander nicht aus, sondern stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. In einem *positiven* Sinne erscheint die Freiheit als *Voraussetzung* der Macht, insofern es der Freiheit bedarf, um Macht ausüben zu können, und als ihre ständige *Begleiterin*, insofern es der Macht bedarf, um Freiheit überhaupt wirksam werden zu lassen; entzöge sich die Freiheit der Macht, dann würden beide verschwinden und dem schlichten Zwang der Gewalt weichen. In einem *negativen* Sinne erscheint die Freiheit als etwas, das sich der Machtausübung entgegensetzt; Machtbeziehungen zeichnen sich stets durch eine bestimmte *Widerständigkeit* seitens der Machtunterworfenen aus und können eine *Umkehrung*, eine Art Rollenwechsel zwischen Machthabern und Machtunterworfenen erfahren.⁴¹⁶ Entscheidend für das Zustandekommen eines Machtverhältnisses ist, „daß

⁴¹⁴ Michel Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, in: Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (1982), Frankfurt a.M. 1987, S. 254f; kursiv von mir, C.S.

⁴¹⁵ Ebd., S. 255.

⁴¹⁶ Zum „komplexen Spiel“ zwischen Freiheit und Macht vgl. ebd. S. 256, außerdem: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (1976), Frankfurt a.M. 1983, S. 116f, ders., „Omnes et singulati. Zu einer Kritik der politischen Vernunft“ (1979), in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 91f, und Michel Foucault, *Was ist Kritik?* (1978), Berlin 1992, S. 40. – Nur am Rande sei erwähnt, dass in der Literatur zu Foucaults Machtanalytik das enge Verhältnis zwischen Macht und Freiheit kaum angemessen gewürdigt, nicht einmal bemerkt worden ist. Eben deshalb wurde ihm ein Monismus der Macht unterstellt: Foucaults Behauptung der Allgegenwart von Macht ließe jedweden Widerstand undenkbar werden und gäbe alles dem Relativismus preis; der Ort von Foucaults Machtanalytik sei, weil selber machtdurchherrscht, gar

der ‘andere’ (auf den es einwirkt) als Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkannt und erhalten bleibt und sich vor dem Machtverhältnis ein ganzes Feld von möglichen Antworten“⁴¹⁷ ausbreitet. Mit anderen Worten entsteht ein Machtverhältnis nur zwischen den Extremen ungezügelter Gewalt und unberührter Autonomie; es ist responsiv angelegt und entfaltet sich in einem Spielraum konkreter Möglichkeiten. In diesem Sinne eröffnet sich für Foucault – und auch darin ‘folgt’ er Arendt – eine grundlegende Dimension des sozialen und politischen Lebens, „das heißt, daß die Machtverhältnisse tief im gesellschaftlichen Nexus wurzeln, und nicht über der ‘Gesellschaft’ eine zusätzliche Struktur bilden, von deren radikaler Austilgung man träumen könnte. In Gesellschaft leben heißt jedenfalls so leben, daß man gegenseitig auf sich einwirken kann. Eine Gesellschaft ohne ‘Machtverhältnisse’ kann nur eine Abstraktion sein.“⁴¹⁸

Foucaults Aussage, es könne Gesellschaften nicht ohne Machtverhältnisse geben, ist weder so zu verstehen, dass die einmal eingeführten, historisch und traditionell gegebenen Machtformen notwendig sind, noch bedeutet sie, dass nur *eine* Machtform die Gesellschaft wie ein unvermeidliches Schicksal durchzieht. Macht ist kein Überbauphänomen, kein universaler Verblendungs- und Entfremdungszusammenhang und auch nicht das Prinzip geschichtlicher Notwendigkeit, sie ist keine Substanz und kein Subjekt, kein Besitz, keine Struktur, keine Gewalt. Ihrer Herkunft nach ist sie vielmehr kontingent und ansonsten „der *Name*, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ Dabei beschreibt die Macht *kein Zentrum*, keinen ursprünglichen Mittelpunkt, sondern den „belebenden Sockel der Kräfteverhältnisse, die durch ihre *Ungleichheit* unablässig Machtzustände *erzeugen*, die immer *lokal und instabil* sind.“ Sie versammelt den gesellschaftlichen Körper nicht zu einer unerschütterlichen Einheit, denn „nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.“ Sie setzt sich aus „vielfältigen

nicht ausweisbar; Foucault würde gar die repressive Macht in schlecht nietzscheanischer Manier schönreden etc. Derlei Vorwürfe oder Verdächtigungen verfehlen/übergehen bereits Foucaults Grundannahmen, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie insgeheim immer noch von einem Verständnis der Macht im Sinne des Prinzips von Befehl und Gehorsam oder der Repressionshypothese ausgehen. Vgl. dazu Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin/Hamburg 1997, S. 13ff., und Thomas Schäfer, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Machtkritik*, Frankfurt a.M. 1995, S. 103ff.

⁴¹⁷ Michel Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, a.a.O., S. 254.

⁴¹⁸ Ebd., S. 257.

Kräfteverhältnissen“ *innerhalb* verschiedener sozialer Gruppen zusammen und erzeugt sich „in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder *Beziehung zwischen Punkt und Punkt*“. Machtbeziehungen sind insofern „intentional und nicht-subjektiv“, denn sie entfalten sich in einer Reihe von Absichten und Zielsetzungen, doch nicht in der einsamen Entscheidung eines souveränen Subjekts.⁴¹⁹ Kurzum: Macht ist „keine mysteriöse Eigenschaft, in deren Urgründe man sich vertiefen muß. Macht ist nur ein bestimmter Typ von Beziehung zwischen *Individuen*.“⁴²⁰ Foucault Machtbegriff, soviel lässt sich schon sagen, erweist sich als nominalistisch und individualistisch angelegt; ihm gemäß sind Machtbeziehungen relational, dezentral, lokal, immanent, asymmetrisch, intentional, dynamisch, variabel und reversibel. Gleichwohl kann sich die Macht auch zu größeren Komplexen, Regelsystemen oder Strategien verfestigen, um sich, wie es Foucault nennt, zu „kristallisieren“⁴²¹ oder, wie Lévinas sagen würde, zu synchronisieren.

Aus dieser noch etwas unübersichtlichen Vielfalt⁴²² lässt sich dennoch ein *basales Verständnis* der Macht gewinnen. So hat Wolfgang Detel folgende Erläuterung vorgeschlagen: Eine Person P1 hat die Macht, auf eine Person P2 einzuwirken, X zu tun, falls „(a) P1 über die Gelegenheit und die Mittel verfügt, um P2 zu veranlassen, X zu tun; (b) P1 intendiert, P2 zu veranlassen, X zu tun; (c) P2 aufgrund des Einflusses von P1 gelegentlich X tut, ohne daß andere Personen P2 gezwungen hätten, X zu tun; (d) P2 ohne den Einfluß von P1 X nicht getan hätte; (e) P1 gewöhnlich nicht identisch ist mit P2, ohne daß es ausgeschlossen wäre, daß P1 = P2 ist; (f) daraus, daß P1 in diesem Sinne Macht über P2 hat, nicht folgt, daß P2 auch Macht über P1 hat.“⁴²³ Die Asymmetrie der Machtbeziehung im Sinne von (f) ist durchaus vereinbar mit ihrer Reziprozität, und zwar, weil P1 auf die Kooperation von P2 angewiesen bleibt, auf deren Entgegenkommen oder Mitwirkung, und weil es, wie bereits erwähnt, aufgrund des nie erschöpfenden und zwingenden Charakters der Macht immer zum Widerstand

⁴¹⁹ Alle Zitate: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen...*, a.a.O., S. 114-116; kursiv von mir, C.S.

⁴²⁰ Michel Foucault, „Omnes et singulatim...“, a.a.O., S. 91; kursiv von mir, C.S.

⁴²¹ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen...*, a.a.O., S. 117.

⁴²² Foucault hat sich bei seinen vielen, an verschiedenen Orten hinterlegten Ausführungen zum Machtbegriff nicht unbedingt konsistent zu dessen methodischem Status geäußert; vgl. dazu auch die etwas ratlosen Fragen, die Dreyfus und Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, a.a.O., S. 240, zum Schluss ihrer ansonsten so verständigen Interpretation stellen.

⁴²³ Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a.M. 1998, S. 26.

und zur Umkehrung eines Machtverhältnisses kommen kann. Aus der Macht, die P1 über P2 erfolgreich ausübt, folgt nicht, dass Wünsche, Fähigkeiten, Haltungen oder Absichten von P2 enttäuscht oder unterdrückt werden. Foucaults basaler Machtbegriff formuliert eine Machtbeziehung ohne Repression, auch wenn durch Aufnahme zusätzlicher Bedingungen die Überführung in eine Form repressiver Macht immer möglich ist. Doch zuvorderst beschreibt die basale Macht nichts weiter als 'lokale Kräfteverhältnisse' zwischen Individuen, sie ist die Basis für alle weiteren Machtformen und gleicht darin einem 'bebenden Sockel von Kräfteverhältnissen', die immer 'lokal und instabil' sind und also sich ständig verschieben.

Die Machtförmigkeit interpersonalen Beziehungen ist auf ihrer basalen Ebene auch als *responsive Interaktion* zu beschreiben: Wenn und insoweit freie Individuen interagieren, also aufeinander einwirken, dann tun sie dies immer in einer Frage-Antwort-Relation. Die Responsivität zeichnet auf basale oder fundamentale Weise eine Lebensform aus, innerhalb der Handlungs- und Gesprächsanschlüsse mehr oder weniger unproblematisch möglich sind. Mit anderen Worten besteht die basale Macht aus dem faktischen Können angesichts situationsbedingter Herausforderungen – 'Widerständen' – und eröffnet dem an die jeweilige Lebensform – 'lokal' und 'spezifisch' – gebundenen Handeln anschlussfähige Zugänge und Möglichkeiten. In diesem Sinne kann mit Foucault auch von einer „Rationalität der Macht“⁴²⁴ die Rede sein, eine Art kognitives Moment in der mehr oder weniger 'komplexen strategischen Situation', in der sich jedes Handeln befindet. Jedwede Form der Machtbeziehung ist von irgendeinem Kalkül durchzogen, das auf die Sicherung oder Veränderung der praktischen Anschlussfähigkeit zielt. Und genau diese Anschlüsse werden inmitten der reziproken Asymmetrien zwischen Individuen hergestellt, dadurch, dass sie voneinander verschieden und zugleich voneinander abhängig sind. Die basale Macht realisiert sich also im alltäglichen, mehr oder weniger erfolgreichen und aufeinander abgestimmten Anschlusshandeln zwischen zumeist verschieden handlungsfähigen oder -bereiten Kooperationspartnern: Jemand weiß etwas genauer als der andere, ist im Vorteil, weil er zuerst da war, entscheidungsfreudiger oder mit der Situation vertrauter ist, weil er besser vorbereitet, kräftiger, geschickter oder überlegter und nachdenklicher ist; oder jemand knüpft einen Kontakt, fängt ein Gespräch an, bittet den anderen um etwas, will ihm helfen oder etwas

⁴²⁴ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen...*, a.a.O., S. 116.

vorschlagen, ihn beeinflussen, behindern, ermuntern oder auffordern etc.⁴²⁵ Kurzum: Jede Interaktionsform zeichnet sich durch ein Moment asymmetrischer Reziprozität aus, damit sie überhaupt zustande kommt und damit sie sich erhalten kann; als responsives Geschehen ist sie zugleich ein Machtgeschehen, ein Einwirken des einen auf den anderen.

Foucaults Machtkonzeption beschränkt sich allerdings nicht auf den Aspekt individueller Machtbeziehungen. Zwar sind Individuen und ihre Freiheit eine wesentliche Voraussetzung der Macht, doch inmitten der Vielzahl individueller 'Kräfteverhältnisse' werden sie zu 'bloßen Punkten' neben unzähligen anderen (Ich-)Punkten. Macht bedeutet insofern immer auch die Anonymisierung zwischenmenschlicher Beziehungen. Damit eröffnet sich die Perspektive der Sozialisation oder Vergesellschaftung und es kommen nicht zuletzt die verschiedenen Formen der Disziplinierung und Normierung ins Spiel. In dieser Hinsicht kann von einer *regulierenden Macht* gesprochen werden: Auf der Grundlage der basalen Macht – die oben erwähnten Bedingungen (a)-(f) sind erfüllt – hat eine Person P1 die regulierende Macht, auf eine Person P2 einzuwirken, X zu tun, falls (a) X das Befolgen einer sozialen Regel oder Norm N ist; (b) das Befolgen von N konstitutiv für die Handlung X ist; und (c) die Art und Weise, in der P2 von P1 veranlasst wird, der Norm N zu folgen, eine diskursive oder nicht-diskursive Praktik ist, in der N zumeist nur implizit enthalten ist.⁴²⁶ Personen verfügen über die Mittel, die Gelegenheit und die Absicht, andere Personen zu veranlassen, sich bestimmten Normen anzupassen oder anzuschließen. Dies geschieht in der Regel nicht durch explizite Vorschriften, sondern durch gemeinsame Praxis und praktische Einübung im Rahmen eines Lehr- und

⁴²⁵ Zu denken wäre auch an Interaktionsformen wie jemandem den Vortritt lassen, jemandem etwas schenken, jemanden grüßen oder vertrauen – hierbei darf das Verhalten des einen vom anderen nicht in gleicher Manier zurückgegeben werden. Drei Hinweise: (a) Wenn dies immer schon der Fall wäre und wenn jeder überdies immer schon wüsste, dass sein Vertrauen, Grüßen, Schenken etc. in exakt der gleichen Weise zurückerstattet würde, dann hätten diese sozialen Umgangsformen jeglichen Sinn verloren; man könnte sie sich buchstäblich sparen, weil sie nur noch *mechanistisch* erfolgten. (b) Der Witz besteht darin, etwas Gegebenes weder in gleicher noch erwartbarer Weise zurückzubekommen. So mag der Vorgang des Schenkens durchweg ritualisiert sein, doch würde es der Schenkende als Beleidigung seiner Individualität empfinden, wenn ihm der Beschenkte das gleiche Geschenk unter möglichst gleichen Umständen 'heimzahlt'. Der *soziale Sinn* des Vertrauen(schenkens) oder des Sich-Anvertrauens besteht gerade in dem Risiko, dass ihm nicht in der gleichen oder erwarteten Weise entsprochen wird; beim Grüßen verhält es sich ähnlich. (c) Jemandem den Vortritt lassen, führt mitunter zu *Koordinationschwierigkeiten*, wenn dieser Jemand das gleiche versucht, so dass beide in die gleiche Richtung ausweichen oder in gleicher Weise den gelassenen Vortritt in Anspruch nehmen; in dieser unentschiedenen Situation käme keiner mehr vom Fleck.

Lernkontextes. Dabei geht es in erster Linie um die Teilnahme an einem Diskurs, um die Zugehörigkeit zu einer diskursiven Praxis, die allerdings nicht nur sprachlich im engeren Sinne ist, sondern ebenso gestische Praktiken umfasst, das Vormachen oder Vorexerzieren, also das gesamte Ensemble des deiktischen Vokabulars. Die Normen sind hier insofern konstitutiv, als es nicht nur um die Ermöglichung von Handlungs- und Gesprächsanschlüssen geht, sondern auch um die Etablierung angemessener, richtiger und wahrer Aussagen.

Die regulierende Macht umfasst alle diejenigen praktischen Formen der Disziplinierung oder Normierung, denen sich niemand von sich aus und ohne äußere Veranlassung unterwirft. Gleichwohl kann auch hier noch nicht von einer repressiven Macht die Rede sein, wenigstens nicht notwendigerweise und einseitig, denn genauso sind hier produktive Effekte zu verzeichnen. So 'unterwirft' sich jemand, der beispielsweise das Tanzen erlernt, einem bestimmten Reglement und Bewegungsrepertoire, um sich irgendwann, ein gewisses Talent sei vorausgesetzt, auf der Tanzfläche zu bewegen, und zwar im Takt und ohne seinem Tanzpartner oder anderen auf die Füße zu treten; er fügt sich in die Ordnung, eine Art Choreographie, die er als solche weder ganz durchschauen noch herstellen oder befehlen muss, solange sein Verhalten nur anschlussfähig bleibt; er bewegt sich im Rahmen seiner Möglichkeiten frei und mag sogar einen eigenen Stil kreieren. Entscheidendes Merkmal der regulierenden Macht ist die Einführung, Durchsetzung und Sicherung einer *Grenze der Zugehörigkeit* – es gibt solche, die können tanzen, und solche, die es eben nicht können. Grenzziehungen variieren je nach Kontext, doch immer geht es dabei um ein Innen und ein Außen, um Ein- und Ausschluss, Annehmen und Ablehnen, Erlauben und Verbieten, Mitmachen und Zuschauen, Teilnehmen und Beobachten etc. Die Wirksamkeit der regulierenden Macht entfaltet sich in der Dichotomisierung und Hierarchisierung komplexer (strategischer) Situationen. Mit einem Wort Luhmanns: sie reduziert Komplexität.⁴²⁷ Dies gilt immer dann, wenn (wertende) Oppositionen im Spiel sind, wenn etwa von positiv-negativ, männlich-weiblich, jung-alt, schön-hässlich, gut-böse, freundlich-feindlich, gleich-verschieden, wahr-falsch, vernünftig-wahnsinnig, fleißig-faul und dergleichen mehr die Rede ist. Dabei soll sich eine der beiden Seiten als überlegen durchsetzen, insofern die

⁴²⁶ Vgl. Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen...*, a.a.O., S. 58.

⁴²⁷ Vgl. Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart ²1988, S. 19ff.

Durchsetzung *nur einer* Seite die Generalisierung, Egalisierung und Homogenisierung – fast so, wie auf einer glatten Tanzfläche – gegenüber einem ansonsten unübersichtlichen, fragmentierten und variablen Kontext zur Folge hat.

Auf diese Weise werden zum einen – aus der Innenperspektive – die ‘Lücken in der Wirklichkeit’ gefüllt, eingeebnet und insofern handhabbar und zum anderen – in der Außenperspektive – die Empfindlichkeiten angesichts störender, fremder und ‘anderer Wirklichkeiten’ erhöht. Es entsteht die Differenz zwischen *Potentialität* und *Aktualisierung* der Macht und insofern ihre *Reflexivität*: Nicht alles, was potentiell möglich erscheint, ist auch aktuell durchsetzbar, es kann immer auch schief gehen, weshalb eine (Selbst)Verständigung über die Durchsetzung der eigenen Möglichkeiten notwendig wird, über das Erwartbare oder, in reflexiver Steigerung, die Erwartbarkeit von Erwartungen, über die Andeutungen und kaum beantwortbaren Anspielungen des Kooperationspartners, oder über die Vorleistungen, das Entgegenkommen, das Ermuntern, aber auch die Drohung. Mit etwas anderen Worten: Regulierende Macht bedeutet die Einrichtung von Möglichkeitskontinua, „die zeitlich und sozial weiter reichen können und gegen Herausforderungen stabiler zu sein versprechen als die ursprünglichen Kontinua. Macht dient – das klingt paradox, aber so ist es – der Bewältigung von Problemen der Art, die es ohne sie nicht gäbe.“⁴²⁸ Die regulierende Macht sichert (und gefährdet zugleich) die Kontinuität des Handelns, indem sie die potentiellen Handlungsmöglichkeiten vereindeutigt, also auf dem Wege der Disziplinierung und Normierung perspektiviert und linearisiert; dadurch *modalisiert* sie die komplexe und kontextbedingte, aktual gegebene Wirklichkeit des Handelns zur Möglichkeit von Handlungen. Etwas anschaulicher: Wer seinen Kindern die Anweisung geben kann, ihr Zimmer aufzuräumen, ohne die dazu erforderlichen Einzelhandlungen beschreiben, anordnen oder gar vormachen zu müssen, der hat in diesem Kontext Macht; dazu bleibt die Möglichkeit, und zwar *als* Möglichkeit, im Hintergrund bestehen, die Anweisung jederzeit selbst ausführen zu können oder entscheidungs- und handlungsfähig zu bleiben, wenn es um positive oder negative Sanktionen geht, um Belohnung, Duldung oder Bestrafung.

⁴²⁸ Kurt Röttgers, „Die Rechtfertigung der Macht...“, a.a.O., S. 1f.

Diese Art der Machtausübung findet allerdings ihre sofortiges Ende, wenn es dazu kommt, die gegebene Anweisung (Aufräumen des Zimmers) selber ausführen zu müssen; dies gilt umgekehrt auch für den Extremfall, zur Bestrafung seinen abtrünnigen Kooperationspartner umzubringen. Doch abgesehen davon lässt der Vollzug der angedrohten Strafe die Macht wenigstens teilweise kollabieren, weil dies insgeheim dem Eingeständnis gleichkommt, über den Machtunterworfenen nicht vollständig zu verfügen. Und auch die versprochene Belohnung führt zu einer Einschränkung der Macht, weil nun Forderungen nach Einlösung des Versprechens erhoben werden können. Die regulierende Macht findet ihre höchste Erfüllung (und damit auch ihr Ende), sobald eine Person ganz und gar unangefochten nicht mehr zu handeln braucht, weil für sie ausnahmslos alles möglich ist und alles tatsächliche Geschehen genau in ihrem Sinne ist. Ein solcher Zustand entspricht am ehesten der Vorstellung göttlicher Allmacht oder absoluter Souveränität.⁴²⁹ Sie ist das regulative Ideal angesichts der endlichen Bedingungen, unter denen die Machtausübung doch so störanfällig gegen jedwede Form der Unterbrechung oder Ausnahme bleibt. In der Spannung zwischen dem kontexttranszendierenden Ideal, und das heißt in letzter Konsequenz: der totalen Inklusion, und der kontextimmanenten Praxis mit all ihren Widrigkeiten und Anschlussproblemen entfaltet sich die regulierende Macht wie ein notwendiger Kompromiss; stets verspricht sie mehr, als sie halten kann. Eben deshalb ist sie ein Medium der Reflexivität oder, wie Foucault sagen würde, der *praktischen* oder *politischen Rationalität*. Dabei wird in praktischer Hinsicht das Handeln nicht nur zu Handlungsmöglichkeiten modalisiert, sondern die Modalisierung auch *institutionalisiert*. Erst die Institutionalisierung gewährleistet ein temporal und sozial stabiles Arrangement von Handlungsmöglichkeiten – ein ‘Dispositiv’ im foucaultschen Sinne, für eine längere Zeit und für eine Mehrzahl von Personen.

⁴²⁹ Vgl. dazu Rainer Paris, *Stachel und Speer. Machtstudien*, Frankfurt a.M. 1998; Paris zeigt sehr anschaulich, wie selbst in unserem säkularen Zeitalter allerlei Halbgötter die Szenerie beherrschen. Der Rennfahrer, der sein Auto wohl kaum selbst reparieren oder gar konstruieren kann, sondern es andere für sich tun lässt; der Chef, der seine Angestellten durch geschickte Zurückhaltung, etwa das Schweigen, in Schach hält, anstatt sich einzumischen; die Bankräuber oder Demonstranten, deren Vermummung nicht nur die polizeiliche Ermittlung der Identität verhindert, sondern aufgrund der Unmöglichkeit, in ein menschliches oder sonstwie vertrautes Antlitz zu blicken, ein nicht berechenbares Gewaltpotential befürchten lassen; die Klatschbase, deren wortreiche Ergüsse auch nicht um die größten Geheimnisse und intimsten Details verlegen ist, doch eigentlich nur von sich selbst ablenkt und auf diese Weise unbemerkt das Gespräch dominiert etc.

Die institutionalisierte Wirklichkeit der Macht bringt nicht nur einen stabilen, den vorliegenden Handlungskontext transzendierenden Überschuss an Möglichkeiten hervor, sondern weckt auch die Erwartung, dass alle Macht immer auch ausgeübt wird. Für den Machthaber, dem die Macht wie eine Fähigkeit oder Eigenschaft zugeschrieben wird, kann dies zu einer dauerhaften Überforderung führen, wenn er sich nicht selbst disziplinieren kann; die Disziplinierung und Normierung schlägt insofern auf ihn zurück. Die Ausübung der Macht ist immer eine Frage der überlegten Zurückhaltung und Sparsamkeit, denn nur so lässt sie sich erhalten und schließlich auch vermehren. Dabei kommen ihr Rituale, Routinen, Regeln, Normen, Direktiven, Funktionsbeschreibungen, Rationalisierungshilfen oder Kosten-Nutzen-Kalküle zur Hilfe, insoweit ihr allgemeiner und kontextunspezifischer Charakter ein ganzes Set von Handlungsalternativen *als* Möglichkeiten bewahrt. Auf der Basis dieser gesicherten Möglichkeiten können dann Entscheidungen und Anschlusshandlungen *zeitlich* auseinander gezogen, entzerrt und aufgeschoben werden. In diesem Aufschub wird Zeit gewonnen, um die komplexe Situation zu ordnen und in eine Art geordnetes Nacheinander zu überführen. Macht ist, nicht alles auf einmal und sofort tun zu müssen. Konkret: Der Machthaber kann den von ihm gewünschten Handlungsverlauf „versuchsweise und unverbindlich skizzieren, wohl wissend, daß er Macht einzusetzen hat. Er kann probieren, ob schon dies genügt, weil der andere weiß wo die Macht sitzt. Er kann sodann in dem Fall, daß sich Widerstand zeigt, deutlicher werden und implizit oder explizit zur Kommunikation über Macht ansetzen, also drohen [oder eine Belohnung versprechen; C.S.]. Hier gibt es Schritte zur Steigerung. Schließlich kann er entscheiden, ob er, wenn all das nichts nützt, die Sanktionen ausführen, also die Vermeidungsalternativen realisieren will oder nicht.“⁴³⁰

Allerdings dürfen die Potentialität des Machtanspruches und die Aktualität der Machtausübung nicht allzu weit auseinander treten; wenn dies geschieht, dann geht der Machthaber seiner Macht verlustig, er wird schlicht unglaubwürdig und wirkt mitunter nur noch lächerlich. Spätestens die Kommunikation über Macht, also die Reflexivität innerhalb einer Machtbeziehung, ist mit einem Durchsetzungs- und Rechtfertigungsproblem verbunden. Auf der Ebene generalisierender, egalisierender homogenisierender oder synchronisierender Kodizes, sprich: sozialer Regeln oder

⁴³⁰ Niklas Luhmann, *Macht*, a.a.O., S. 27f.

Normen, können Anleitungen, wann und wie Macht auszuüben ist, immer nur angedeutet, nie aber voll spezifiziert werden, weil sonst der disponible Überschuss an Handlungsmöglichkeiten verloren gehen würde. Nicht nur das Phantasma der göttlichen Allmächtigkeit, der Modus reiner Potentialität, sondern auch der Allzuständigkeit, der Modus rückhaltloser Aktualisierung, hebt die regulierende Macht auf. Aus diesem Grund sind insbesondere der *Juridifikation* von Macht gewisse Grenzen gesetzt: Die Kodifizierung muss, um den Überschuss an Möglichkeiten zu bewahren und insofern ihre Macht zu behaupten, notwendig allgemein, also unspezifisch sein; zugleich wird sie aufgrund des damit verbundenen (Macht)Anspruches – immerhin soll sie auch durchgesetzt werden und darf insofern keinen rechtsfreien Raum dulden – in einer Weise herausforderbar, die sogar ihren Fortbestand bedrohen kann. Überhaupt läuft die Institutionalisierung und *Prozeduralisierung* von Macht immer auch Gefahr, durch die Festlegung bestimmter Verfahrensregeln und Zuständigkeiten sowohl einen Macht- als auch einen Freiheitsverlust zu erleiden; sie bekommt dann ein Anschluss- und insofern ein echtes ‘Anwendungsproblem’, weil auf der Ebene der faktischen Machtausübung ihr Verzicht auf Unbestimmtheit – etwa durch bürokratische Regelungswut, erhöhten Verwaltungsaufwand oder unendliche Beratung – die Offenheit und Zugänglichkeit des konkret Möglichen verbaut.

Angesichts dieser Vermittlungsprobleme zeigt sich die Macht als durchaus empfindlich. Sie bleibt abhängig von einer kontingenten ‘Wirklichkeit’, sie wird bedroht von anders lautenden, in ihrem Sinne ‘falschen’ Informationen über andere Wirklichkeiten; mitunter reicht schon das schlichte Bestreiten ihrer Mächtigkeit, um sie aus der Façon zu bringen. Die Macht ist also aufgerufen und herausgefordert, für ihren Erhalt zu kämpfen, und sei es, dass sie nur die Fassade ihrer Mächtigkeit wahrt. Letztlich wird sie die Kontingenz ihrer eigenen Herkunft zu verschleiern suchen, indem sie von eben dieser Herkunft ablenkt. Mit anderen Worten: Die Macht wird *produktiv*. Ihre Produktivität darf allerdings nicht in einem starken ontologischen oder gar idealistischen Sinne missverstanden werden, so als ob sie ganz neue ‘Wirklichkeiten’ oder ‘Welten’ hervorbringen würde – obwohl ihr immer auch, wie bereits erwähnt, die Tendenz zur phantasmatischen Ausweitung eigen ist. Vielmehr besteht ihre Produktivität und insofern auch ihr Manöver der Ablenkung darin, dass sie etwas in Aussicht stellt. In diesem Sinne tritt die Macht stets im Namen – besser noch: im Zeichen, in der

Repräsentationsform oder mit der Emblematisierung – der eigenen Überlegenheit auf, der unbeugsamen Stärke, der unbestechlichen Wahrheit, der ruhmreichen Vergangenheit, der besseren Zukunft oder sogleich der Ewigkeit. Dies erlaubt folgende Spezifikation ihres bis dato unspezifischen Charakters: Eine Person P1 hat die produktive Macht, auf die Person P2 einzuwirken, und zwar in einem *positiven* Sinne, falls (a) die Handlung X auszuführen oder der Norm N zu folgen die Realisation der Bedürfnisse und Wünsche von P2 zulässt; (b) P1 das Verhalten von P2 duldet, so dass P2 weitestgehend ungestört seiner Wege gehen kann und in seinen Handlungsmöglichkeiten anschlussfähig bleibt; (c) P1 das Verhalten von P2 belohnt, so dass es zu einer Erweiterung seiner Handlungsmöglichkeiten kommt. In einem *negativen* und *repressiven* Sinne hat P1 produktive Macht, auf P2 einzuwirken, falls (a) die Handlung X auszuführen oder der Norm N zu folgen die Bedürfnisse und Wünsche von P2 hemmt; (b) P1 das Verhalten von P2 behindert, so dass P2 hinsichtlich seiner Bedürfnisse und Wünsche frustriert wird; (c) P1 das Verhalten von P2 verhindert, so dass P2 seine Bedürfnisse und Wünsche gar nicht mehr wahrnehmen kann; (d) die Weigerung seitens P2, also sein Widerstand, gebrochen wird.

Die Palette negativer Sanktionen ist durchaus umfangreich. Sie reicht vom kleinen Sticheleien, Klatsch und Tratsch, von der gezielten Verbreitung übler Nachrede, der Desinformation und Denunziation, der Erzeugung von Unsicherheit, eines schlechten Gewissens oder Schuldgefühls, der Preisgabe von Vertraulichkeiten und der Nichtachtung, der Erpressung und des Boykotts über die normgerechte, also gesetzliche Verurteilung und Bestrafung bis hin zur physischen Verletzung. Erst an diesem äußersten Punkt der Macht kommt die Gewalt tatsächlich ins Spiel, und doch bleibt sie auch hier produktiv, solange sie ein normgerechtes oder -gefälliges Verhalten erzeugt. Überdies lassen sich weitere Spezifikationen vornehmen, etwa die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt oder die zwischen rechtsstaatlichen Zwangsbefugnissen und ständischen (mafiosen, tribalistischen, paternalistischen etc.) Ehrenkodizes. Auch gibt es verschiedene Machtmittel, wie etwa die individuellen Eigenschaften von P1, seine Bildung, sein Talent oder Charisma; ökonomische Ressourcen, über die P1 verfügt, etwa Geld, Kredit, Grund und Boden; soziale Elemente wie Autorität, Beziehungen und Einfluss; kommunikative Techniken wie das polizeiliche Verhör, die wissenschaftliche Befragung, die rationale oder rhetorische

Kunst der Überredung, mediale Öffentlichkeiten; soziale und politische Organisationsformen wie Vereine, Gewerkschaften oder Parteien; und nicht zuletzt bleibt die Verfügbarkeit von Gewaltpotentialen, etwa körperliche Überlegenheit oder Waffen. Soweit die unvollständige Aufzählung. Klar ist auch auf dieser Ebene der Machtausübung, dass es auf Seiten von P2 immer Möglichkeiten zur Verweigerung gibt – von leichter Renitenz, dem Murren und Nörgeln, über die argumentative Entgegnung oder den Dienst nach Vorschrift bis zur handgreiflichen Sabotage und zum bewaffneten Widerstand. Genauso wie schon bei der basalen und regulierenden Macht bleibt die mehr oder weniger eingeschränkte Möglichkeit zur Umkehrung oder wenigstens Veränderung innerhalb des Machtverhältnisses bestehen.⁴³¹

Die Freiheit bleibt auf allen Ebenen der Macht – sei es der basalen, regulierenden oder produktiven – die wesentliche Voraussetzung. Auf all diesen Ebenen muss entschieden werden können, solange das Einwirken des einen auf den anderen niemandem die Entscheidung abnimmt, sondern eine Entscheidung mehr oder weniger nachdrücklich nahe legt. Auf jeder Ebene müssen also Handlungs- und Gesprächsanschlüsse möglich sein. Die Freiheit ist sowohl in dem individualisierten Sinne der Verantwortung als auch in dem objektivierten Sinne des sozialen Reglements die permanente Voraussetzung und Begleiterin der Macht; umgekehrt ist die Macht die praktische Realisationsform der Freiheit. Die Macht bedarf der Freiheit so wie die Freiheit der Macht bedarf. Die hier skizzierten Aspekte der Macht, ihre basale, regulierende und produktive Erscheinungsform, beschreiben mehr oder weniger komplexe Formen der Vergesellschaftung, die allerdings nicht zu trennen, sondern allenfalls – in machtanalytischer Perspektive – zu unterscheiden sind. Macht ist insofern der Name für eine komplexe strategische Situation, in der ihre verschiedenen Aspekte auf je

⁴³¹ Im Anschluss an Foucault schlägt Deleuze eine Erweiterung des Machtkonzepts um die Dimension der von ihm so genannten *Kontrollmacht* vor; vgl. Gilles Deleuze, „Postskriptum über die Kontrollgesellschaft“ (1990), in: ders., *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a.M. 1993, S. 254ff. Auf seine noch sehr grobe Skizze wie auch auf Erweiterungsvorschläge anderer gehe ich hier nicht weiter ein. Gewiss bedürfen hochkomplexe Gesellschaften in dieser (informationell und ökonomisch) globalisierten Welt einer erweiterten und genaueren Machtanalyse. Was Deleuze angeht, so möchte ich festhalten, dass er den Aspekt der Kontrolle nicht deutlich von den normierenden und disziplinierenden Aspekten unterscheidet; zudem weise ich darauf hin, dass die regulierende Macht, verstanden als ein Zugänglichkeiten regelndes Grenzregime, immer schon eine gewisse Kontrollfunktion impliziert. Abgesehen davon bleiben m. E. die Befunde der Foucaultschen Machtanalytik insofern grundlegend, als sich die Kontrollmacht, aber auch jede weitere Machtform oder -variation durch die wesentlichen Momente sozialer Freiheit und Regeln auszeichnen; nur um diese Momente soll es mir hier gehen, denn sie gestatten auch in methodischer Hinsicht ein offenes und für jede (notwendige) Erweiterung aufgeschlossenes Konzept der Macht. Eine solche Erweiterung hätte – und das wäre in der Tat ein sehr

unterschiedliche Weise zur Geltung kommen, sich einander durchdringen, verstärken oder abschwächen. (a) In basaler Hinsicht treten die menschlichen Individuen als Referenzobjekte lokaler Machtbeziehungen in den Vordergrund; hier geht es um individuelle Verantwortung, Entscheidung und Freiheit. (b) In regulierender Hinsicht treten die sozialen und immer schon anonymisierten Regeln in den Vordergrund; hier geht es um Normierung und Disziplinierung, durch die Individuen zu 'bloßen Punkten' werden. Der damit einhergehende, für jede Form praktizierter Freiheit nie auszuschließende Ausschluss führt (c) in produktiver Hinsicht zur Durchsetzung und Verteidigung eines Machtregimes; dessen letztes Mittel in der Anwendung von Gewalt besteht und insofern in der Vernichtung von Freiheit.

Neben der Freiheit ist bei der Machtausübung immer schon die Existenz einer sozialen Regel oder Norm vorausgesetzt; auch die individuelle Machtausübung findet nur in Bezug auf ein soziales Reglement statt. Die Macht beschreibt insofern keinen regel- und ordnungsfreien Naturzustand; wenn überhaupt, dann wird die kontingente 'Natur' erst nachträglich, nämlich als entfesselte Gewalt ins Machtgefüge einbrechen. Unterhalb der Schwelle zur Gewalt entsteht zwischen der individuellen und reglementierten Macht ein, wie Foucault es nennt, „zweiseitiges Bedingungsverhältnis. Kein 'lokaler Herd', kein 'Transformationsschema' könnte funktionieren, wenn es sich nicht letzten Endes über eine Reihe von sukzessiven Verkettungen in eine Gesamtstrategie einordnete. Und umgekehrt könnte keine Strategie zu globalen Wirkungen führen, wenn sie sich nicht auf ganz bestimmte und sehr beschränkte Beziehungen stützte, in denen sie nicht ihre Anwendung und Durchführung findet, sondern ihren Träger und Ankerpunkt. Es handelt sich dabei nicht um die Diskontinuität zwischen zwei verschiedenen Ebenen (der mikroskopischen und der makroskopischen) und auch nicht um die Homogenität zwischen der Grundbestimmung und ihrer vergrößerten Projektion oder ihrer Miniaturausgabe. Vielmehr muss man es als zweifaches Bedingungsverhältnis denken, in dem eine Strategie durch besondere Taktiken ebenso ermöglicht wird wie die Taktiken durch die Gesamtstrategie in Gang gesetzt werden.“⁴³² Foucault beschreibt hier einen Zusammenhang, der von der lokal bestimmten und individuell geprägten über die regelgeleitete und -bewehrte bis zur global ausgedehnten Machtformation reicht und

viel umfänglicheres Projekt, als ich hier vorlegen kann – vor allem das Strukturmoment responsiver und asymmetrischer Reziprozität sozialwissenschaftlich und also auch empirisch zu vertiefen.

dabei, nämlich als komplexes Bedingungsgefüge, auf jeder Ebene durchlässig für Verantwortung und Freiheit bleiben muss. In dieser Hinsicht kann man die foucaultsche Konzeption der Macht als die Entfaltung der gesellschaftlichen ‘Form des wir’ und damit auch jener Instanz begreifen, die Lévinas als den ‘Dritten’ bezeichnet.

Von ihren individualisierten bis zu ihren objektivierten Erscheinungsformen ist Macht die Instanz des Dritten; als responsive und asymmetrische Reziprozität fungiert sie wie ein Medium, in dem sich die vermeintlich privatistische und exklusive Zweisamkeit des ‘Einen-für-den-Anderen’ immer schon befindet. Was für Lévinas die aus der Verantwortung, aus der Entscheidung angesichts eines Anderen erwachsene Freiheit mitsamt der dazugehörigen Vermittlungsinstanzen des Vergleichs, des Bewusstseins, der Gerechtigkeit, des Gesetzes, des Staates, der Gleichheit und des Universalismus ist – das sind für Foucault die praktizierten Formen der Freiheit, und das bedeutet: Formen rationaler, reflektierter, reglementierter, institutionalisierter und mehr oder weniger globalisierter Machtausübung. Mit anderen Worten: Dritter und Macht sind Inbegriffe praktizierter und sozialer Freiheit. In einem Gemeinwesen stehen sie für die spannungsreiche oder, mit Lévinas gesprochen, *alterierende* Verbindung zwischen verantwortlicher Nähe und egalisierender Distanz, diachroner Verschiedenheit und synchroner Gleichheit, ethischem Widerstand und funktionaler Anpassung, individuellen Differenzen und objektiver Einheit, partikularen Kontexten und universalem Reglement.⁴³³ In dieser Perspektive stellt sich ein Gemeinwesen niemals als homogen und total dar, sondern, wie Foucault es nennt, als *agonal*, als mehr oder weniger konfliktäres Für-, Mit- und Gegeneinander.⁴³⁴ Jede Gemeinschaft, so ist mit Lévinas zu ergänzen, durchzieht ein Riss: Mag die Anonymität und Indifferenz auch unvermeidlich sein, so bleibt doch ein Außen, ein Offenes, ein Widerstand und somit

⁴³² Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen...*, a.a.O., S. 121.

⁴³³ In diesem Zusammenhang lässt sich gewiss auch an Schopenhauers Gleichnis der Stachelschweine denken: „Eine Gesellschaft Stachelschweine drängte sich, an einem kaltem Wintertage, recht nahe zusammen, um, durch die gegenseitige Wärme, sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln; welches sie dann wieder von einander entfernte. Wenn nun das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammen brachte, wiederholte sich jenes zweite Übel; so dass sie zwischen beiden Leiden hin und hergeworfen wurden, bis sie eine mäßige Entfernung von einander herausgefunden hatten, in der sie es am besten aushalten konnten.“ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine Philosophische Schriften*, in: ders., *Werke*, Zürich 1977, Bd. X, S. 708 (§ 396.).

⁴³⁴ Vgl. Michel Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, a.a.O., S. 256.

auch der (Un-)Ort des *skeptischen Vorbehalts*, mit anderen Worten: eine utopische Phantasie, eine Intuition der Würde und eine Idee der Freiheit.

Die Skepsis gegen die Auswüchse der Macht, gegen Konformität und Uniformität, gegen Normierung, Disziplinierung und Regulierung ist nur unter der Bedingung der Macht möglich, und das bedeutet: aufgrund ihrer Durchlässigkeit für Verantwortung und Freiheit. Macht ist eine ethisch-moralische Größe und keine Verfallsform in den zwischenmenschlichen Handeln und Verträglichkeiten. Sie bedingt, eröffnet und begrenzt die vielfältigen Formen praktizierter Freiheit, sie trägt den Konflikt genauso wie den Konsens und bleibt stets ambivalent, dynamisch und flexibel, solange menschliche Individuen nur handeln. Ihre asymmetrische und responsive Reziprozität kann immer umschlagen in die totalisierende und repressive oder egalisierende und quantifizierende Herrschaft; die Vereindeutigung durch physischen Zwang, Unterdrückung und Ausschluss gehört durchaus zu ihrem Repertoire. Als praktizierte Freiheit kann sie rücksichtslos, taub und blind sein für das konkrete Gegenüber, den Anderen in seiner Fremdheit; auch vermag sie, fast unbemerkt seine Bedürfnisse und Absichten zu manipulieren. Keine Machtausübung ist ohne Schuld, ohne Fehl und Tadel. Umgekehrt wird es allerdings kaum darum gehen können, die Macht als solche zu verwerfen, denn um der auch für sie konstitutiven Freiheit willen, enthält sie stets die Möglichkeit zur kritischen und vor allem skeptischen Zurückweisung einiger ihrer Erscheinungsformen: (a) Gegen die quantifizierende und egalisierende Herrschaft, gegenüber der Anonymität von Gesetz und Ordnung tritt die *Fürsorglichkeit* auf den Plan; als besondere Hinwendung zum Anderen rückt bei ihr der Aspekt der Asymmetrie in den Vordergrund, die Reziprozität in den Hintergrund. (b) Gegen die repressive und totalitäre Herrschaft, gegenüber der Partikularität von Willkür und Gewalt tritt die *Unparteilichkeit* auf den Plan; als allgemeiner Standpunkt rückt hier die Reziprozität in den Vordergrund, die Asymmetrie in den Hintergrund.

Wird die Macht in dem hier skizzierten Sinne einer asymmetrischen und responsiven Reziprozität als grundlegende Dimension der Sozialität verstanden, als soziales Phänomen erster Güte, dann lässt sich auch begreifen, wie es zur Korrektur pervertierter Machtverhältnisse kommen kann. Nur unter den Bedingungen der Macht, und das heißt immer auch: unter den Bedingungen der Verantwortung und der Freiheit, hat die Arbeit

der Gerechtigkeit einen Sinn. Nur unter der Bedingung anschlussfähigen Handelns und Sprechens, also einer praktischen und konkreten, einer regelgeleiteten und wandlungsfähigen, bewährten und offenen Sozialität hat das gerechte Engagement eine Chance. Nur unter der Bedingung einer asymmetrischen und responsiven Reziprozität erweisen sich die Fürsorglichkeit und die Unparteilichkeit als komplementäre und durchaus konfligierende Formen der Gerechtigkeit. Ob dabei die Forderung nach Verschiedenheit und Besonderheit oder die nach Gleichheit und Allgemeinheit erhoben werden muss, ist der jeweiligen Situation, genauer: der situativen Urteilskraft überlassen. So vermag das *fürsorgliche Engagement*, die Anonymität allgemeingültiger Gleichheit aufzufangen; in seiner kontextsensiblen Ausrichtung droht es allerdings immer auch, größere soziale Zusammenhänge aus dem Blick zu verlieren und kompensatorisch im Nahbereich an den Symptomen sozialer Missstände nur herumzudoktern, tradierte Rollenklischees, etwa die von der 'weiblichen Moral' oder gar mütterlichen Fürsorge, zu bestätigen und zu festigen, in die destruktive Überforderung durch zu viele Adressaten zu führen, die in ihrer jeweiligen Besonderheit und möglichst gleichzeitig der Pflege bedürfen, in einem falsch verstandenen Altruismus entweder regressiv die eigenen Bedürfnisse zu übergehen oder repressiv scheinbar 'wirkliche Bedürfnisse' auf die Schutzbefohlenen zu übertragen, und nicht zuletzt autoritäre Verhältnisse zu festigen oder gar dauerhafte Abhängigkeiten zu stiften. Das *unparteiliche Engagement* vermag dagegen die Partikularität herkünftiger Kontexte zu durchbrechen; in seiner kontexttranszendierenden Ausrichtung droht es allerdings, wieder in die nichts sagende Anonymität zurückzufallen oder in ein uniformierendes und indifferentes Machtregime umzuschlagen.

Bei aller Ambivalenz: Sowohl von der Fürsorglichkeit als auch von der Unparteilichkeit können befreiende Forderungen der Gerechtigkeit ausgehen. Das liberale Pathos und das individuelle Geheimnis, von dem Lévinas spricht, kann sich in beiden (Macht-)Formen realisieren, die Andersheit des Anderen kann sich in der einen wie der anderen Form bewahren. Gleichwohl wird hier auch das Schwierige, Unwahrscheinliche und Kostbare am 'Pathos des Liberalismus' deutlich. Sowohl das fürsorgliche als auch das unparteiliche Engagement ist in der asymmetrischen und responsiven Reziprozität verankert, beide gehen aus ihr hervor, doch bleiben sie jeweils Sonderfälle, spezielle Anwendungsfälle entweder der Asymmetrie oder der Reziprozität; sie besondern

entweder das eine oder andere Moment innerhalb der fundamentalen Allgemeinheit machtbestimmter Sozialität. Diese Einschränkung, wenn es denn eine ist, schwächt weder das Moment der Fürsorglichkeit noch das der Unparteilichkeit, noch die Bedeutung der Gerechtigkeit insgesamt, sondern lässt sie allererst hervortreten. Überdies kann sich von hier aus auch eine universale Perspektive eröffnen, denn für den hochspezialisierten und gewiss seltenen Fall *symmetrischer Reziprozität*, strikter Unparteilichkeit also, die weitestgehend alle Besonderung und Bedingtheit durch partikuläre Kontexte hinter sich gelassen hat, ist eine globale Ausdehnung von Gerechtigkeitsstandards und ihrer Geltung wenigstens *denkbar*. Praktisch könnte ein solcher Universalismus allerdings nur so weit gehen, wie er (gerade) noch von Verantwortung und Freiheit getragen wird, wie also seine Gründe und Rechtfertigungen anschlussfähig bleiben. Ein solcher Universalismus würde so weit reichen, wie ihn die Macht der Verantwortung und die Verantwortung der Macht (noch) begleiten. Es wäre dies ein Universalismus in Lévinas' Sinne, solange ihn die Andersheit des Anderen beseelt, ihn konstituiert und immer wieder korrigiert.

Auf die eine oder andere Weise in die Verantwortung gestellt zu sein, vermag sich keiner auszuwählen; es ist dies ein Anfang aus Zufall, aus der Situation, in der man sich als Individuum vorfindet. Die Arbeit der Gerechtigkeit beginnt für jeden, der seine Verantwortung in Freiheit übernimmt. Solange er dem Anderen, dem er sich doch verdankt, etwas 'schuldig' bleibt, hat seine Pflicht ihm gegenüber Vorrang vor seinem Recht – eine Pflicht um seiner selbst und seiner Freiheit willen. In dieser Hinsicht ist mit Lévinas vielleicht nur eine kleine Hoffnung, dafür aber viel Arbeit in Aussicht zu stellen: „Die Unendlichkeit der Verantwortung bedeutet nicht ihre *aktuelle* Unermesslichkeit, sondern ein Anwachsen der Verantwortung in dem Maße, in dem sie übernommen wird; die Pflichten erweitern sich in dem Maße, in dem sie erfüllt werden. Je besser ich meine Pflicht erfülle, umso weniger Rechte habe ich; je gerechter ich bin, umso schuldiger bin ich.“⁴³⁵ Auf das schöne und gefährliche Wagnis der Gerechtigkeit lässt sich ein, wer die Verantwortung übernimmt – und trotzdem seine skeptischen Vorbehalte pflegt. In dieser Hinsicht wiederum, nämlich in Hinsicht auf die Freiheit, zeigt sich für Lévinas „der eigentlichen Vorzug der Demokratie, deren grundlegender Liberalismus dem ständigen Selbstzweifel der Gerechtigkeit entspricht: Nie vollendete

⁴³⁵ Emmanule Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit...*, a.a.O., S. 360; kursiv von mir, C.S.

Gesetzgebung, die immer wieder aufgenommen wird und für das Bessere offen ist. Sie bezeugt einen ethischen Vorzug und ihren Ursprung in der Güte, von der sich allerdings – vielleicht immer ein bisschen weniger – die in einer vielfältigen Gemeinschaft notwendigen Berechnungen, stets neu ansetzenden Berechnungen, entfernen. Das erlebte Gute in der Freiheit zu Revisionen bringt aber auch einen Fortschritt der Vernunft mit sich. Schlechtes Gewissen der Justiz! Sie weiß, dass sie nicht in demselben Maße gerecht ist, wie die Güte, die sie herbringt, gut ist. Vergibt sie das jedoch, dann droht [...] sie die Gabe, neue Formen des menschlichen Zusammenlebens zu entwickeln, zu verlieren.“⁴³⁶

⁴³⁶ Emmanuel Lévinas, „Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit“ (1988), in; ders., *Zwischen uns...*, a.a.O., S. 273.

7 Schlussbetrachtung

Das Problem und die Frage der Gerechtigkeit entsteht, wo Menschen einander begegnen *und* aufgrund einer nur begrenzten Verfügbarkeit; böte sich allen gleichermaßen alles im Überfluss, dann gäbe es fraglos kein Problem. Nicht nur, weil nicht jedem alles zugänglich ist und sich allen dieselben Gelegenheiten bieten, sondern vor allem, weil Menschen und ihre Ansprüche verschieden sind und ihr Handeln und Entscheiden nicht durchweg erwartbar, planbar oder vereinbar ist. Kurzum: Aufgrund und inmitten der Endlichkeitsindizes der Limitation, Pluralität und Kontingenz entsteht die Forderung und das Versprechen der Gerechtigkeit. Dabei geht es immer um menschliche Individuen, auch wenn ein Vergleich ihrer Ansprüche nur indirekt über ihre Güter und Handlungen erfolgt. Gerechtigkeit kann als das *Gute für den Anderen* gelten. Das Problem oder die Frage der Gerechtigkeit entsteht nur, wo Menschen einander begegnen und zwischen ihnen verglichen werden muss oder soll. Zwischen bloßen Sachverhalten oder Dingen, also in einer bloß sachorientierten Perspektive ist das, was als gerecht gelten kann, gar nicht verortbar. Die Frage nach Gerechtigkeit, und mag sie auch weit über ihren Entstehungskontext hinaus nach Antwort verlangen, erhält erst *jenseits des* quantifizierenden und anonymisierenden *Seins*, und das bedeutet: in der (utopischen) Nähe des Einen-für-den-Anderen ihren Sinn. Die Anonymität derjenigen Regeln, Gesetze oder Verfahren, die eine ausgleichende oder verteilende, eine fürsorgliche oder unparteiliche Gerechtigkeit beabsichtigen, ist nicht schon gerecht, sondern allenfalls die (notwendige) Realisationsform der Gerechtigkeit. Dabei kann unter sozialen, immer auch institutionalisierten und reglementierten Bedingungen nur ein *angemessenes Handeln* ein gerechtes Handeln sein. In dieser praktischen Hinsicht besteht die (unendliche) Aufgabe der Gerechtigkeit, und das ist die grundlegende Idee der vorliegenden Arbeit, in der *Übersetzung des einander Fremden* oder, mit anderen Worten, in dem praktischen Umgang mit der wechselseitigen Bezogenheit und Entzogenheit von menschlichen Individuen.

Wie ich gezeigt habe, ergeben sich aus dieser Idee einige Konsequenzen für das Verständnis dessen, was man als das 'jemandem mit und durch etwas gerecht werden' bezeichnet. Dies möchte ich abschließend noch einmal thesenartig in Erinnerung rufen

(a-e) und darüber hinaus auch noch einen allerdings nur unvollständigen Blick auf mögliche Anschlüsse wagen (f-h).

(a) *Gerechtigkeit verlangt die Abwehr falscher, unbedachter oder fahrlässiger Gleichmacherei.* Quantifizierende und egalisierende Maxima wirken nicht nur demotivierend, sondern führen zu einer repressiven und regressiven Totalisierung des Sozialen; wenigstens aber wirken sie demoralisierend. Weder die Gleichheit noch die Ungleichheit können für sich beanspruchen, *per se* gerecht zu sein. Dies gilt auch für die verschiedenen Formen praktizierter Gleichheit, der Unparteilichkeit, der gegen- oder wechselseitigen Anerkennung und anderen Idealisierungen des kommunikativen oder dialogischen Handelns. Ein Sinn für die Bedeutung der Gerechtigkeit entsteht bereits in den lebensweltlichen Praxisvollzügen, die in ihrer – mitunter antagonistischen – Vielfalt, Verschiedenheit und Veränderlichkeit zu würdigen sind. Es bedarf hier nicht des Schrittes aus dem fiktiven Naturzustand in einen Zustand des Rechts; es bedarf keiner zirkulären Rechtsbegründung in Gestalt eines Gesellschaftsvertrags, keiner vorkulturellen oder asozialen Ursituation, keines ‘Schleiers der Unwissenheit’ oder anderer idealisierenden oder kontrafaktischen, formalisierenden oder abstrakten Aprioris. Dazu gehören nicht zuletzt Vorstellungen von einem Prinzip handlungs- und entscheidungsenthobener Subjektivität. Den Anfang macht nicht irgendeine Instanz praktischer Unbestimmtheit, die sich allein kraft souveräner Selbstbestimmung in Hinsicht auf andere Subjekte oder Objekte in der Welt auslegt. Diesseits dieser praxisneutralen Entitäten sind die Strukturen des menschlichen Verhaltens grundlegend; sie zeichnen sich in ihrer mehr oder weniger unproblematischen Alltäglichkeit durch partikuläre Herkunftigkeiten, Üblichkeiten, Verbindlichkeiten und Zugehörigkeiten aus, die mit Hilfe kritischer Reflexion allenfalls zu distanzieren, nicht aber zu nivellieren sind. Konkret bedeutet dies für die Praxis der Gerechtigkeit, dass sie stets auf etwas ihr Unverfügbares angewiesen bleibt, in letzter Instanz immer auch auf personen-relative, allenfalls erwartbare, aber nicht herstellbare *individuelle* Fähigkeiten.

(b) *Gerechtigkeit setzt ein praktisches Verständnis der Freiheit voraus.* Jedes in einem moralisch-ethischen Sinne gehaltvolle Engagement bedarf eines mehr oder weniger allgemeinen Begriffs der Freiheit. Wie sich im Anschluss an die pragmatische Phänomenologie Merleau-Pontys gezeigt hat, müssen Handlungs- und

Gesprächsanschlüsse als konkrete Möglichkeiten erschlossen sein, damit es überhaupt zu einer Praxis des Überlegens, Abwägens, Entscheidens oder Urteilens kommen kann. Dabei steht das menschliche Handeln in der Spannung zwischen faktischem Können und situativer Aufforderung; dieses unauflösliche Spannungsverhältnis ist responsiv strukturiert, es ist durch eine Art Frage-Antwort-Relation zu charakterisieren, innerhalb der sich auch das kognitive Moment des Verstehens entfaltet. Vor diesem Hintergrund ist im Anschluss sowohl an Heideggers daseinsanalytische als auch an Wittgensteins sprachanalytische Untersuchungen zu betonen, dass sich die hermeneutische Praxis in der Regel durch ein alltägliches, mehr oder weniger erfolgreiches und gelingendes Anschlussverhalten auszeichnet. Erst wenn es hier zu Störungen kommt, werden Maßnahmen oder Verfahren zur Störfallbewältigung erforderlich. Im Kontrast und in Distanz zu seiner herkömmlichen, bis dato unproblematischen Alltäglichkeit wird das Verstehen jetzt seiner situativen Bedingtheit und damit auch seiner selbst bewusst. Seine fundamentale Responsivität ist nun aufgebrochen, die Regel wird durch die Ausnahme kontrastiert und das Ich von seiner Welt distanziert. Zum einen werden die Regeln als (soziale) Regeln interpretierbar und damit zu Objektivationen der menschlichen Freiheit, zum anderen ist das Ich mit seiner individuierenden Freisetzung in die Verantwortung gestellt. Das Individuationsprinzip der Verantwortung eröffnet und begrenzt die soziale Freiheit; diese kann sich entlang der sozialen Reglements als Übernahme, aber auch als Verweigerung der Verantwortung verwirklichen. Freiheit und Verantwortung bedingen einander: Die Freiheit hat nur in der Perspektive der Verantwortung einen *Richtungs*-Sinn (c), umgekehrt hat die Verantwortung nur in der Perspektive der Freiheit einen *Wirklichkeits*-Sinn (d).

(c) *Gerechtigkeit braucht eine besondere Intuition des Menschlichen.* Dazu gehört immer auch ein anthropologisches Wissen, also ein Wissen von den menschlichen Fähigkeiten, Bedürfnissen und Gütern. Doch so allgemein formuliert, bedarf es der Besonderung durch das menschliche Individuum. Die aus dem Individuationsprinzip der Verantwortung erwachsende individuelle Freiheit ermöglicht erst die reflexive Auseinandersetzung mit dem eigenen 'Wesen' oder dem, was als die eigene 'Natur' erscheint. Im Rekurs auf die Sozialphilosophie von Lévinas wird deutlich, dass es dabei nicht nur auf das natürliche oder sachliche 'Was' dieses Wesens ankommt. Vielmehr ist es die Begegnung mit dem konkreten Anderen, die zu einer ersten Bestimmung des

menschlichen 'Wer' führt, und zwar als Antwort angesichts der Anfrage eines anderen und fremden Menschen. Erst mit ihm setzt die Reflexion ein, denn sie bedarf der komparativen Verschiedenheit, so wie sich auch die Autonomie einem heteronomen Moment verdankt, einer Spur irreduzibler Andersheit. Das Beziehungsereignis der Begegnung bleibt allerdings nicht auf das exklusive und intime Verhältnis zwischen einem Ich und einem Du beschränkt. Es findet je schon unter den sozialen und pluralen Bedingungen einer Lebensform statt, inmitten der konventionellen und anonymen Reglements gelebter Sozialität und der vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen. So entsteht die Notwendigkeit zu vergleichen und damit auch ein Bedarf nach Gerechtigkeit, nach Formen konkreter Allgemeinheit, nach Maßstäben, nach Gesetzen oder nach Staatlichkeit. Die Institutionalisierung der Gerechtigkeit ist also notwendig, auch wenn von ihr die Gefahr ausgeht, nicht nur der Verantwortung und damit auch der Freiheit verlustig zu gehen, sondern ebenso die, in Gewalt umzuschlagen. Zur Gerechtigkeit gehört deshalb immer ein skeptischer Vorbehalt, in dem sich die Idee der Freiheit und die Würde des Anderen bewahren. Die Gerechtigkeit bedarf um der Gerechtigkeit willen eines schlechten Gewissens, eines Wissens ihrer Fehlbarkeit und einer steten *Revision*.

(d) *Gerechtigkeit verlangt eher nach Verwirklichung als nach Vollendung*. Sie bleibt nur im Widerstreit lebendig, dort, wo sie sich nicht in einem einzigen Prinzip erfüllt. Ganz gleich, ob ein gerechtes Prinzip in einem egalitaristischen, prozeduralistischen, kontraktualistischen, utilitaristischen oder auch nur partikularistischen und traditionalistischen Sinne verstanden wird, bleibt es auf die Korrektur durch ein anderes, jeweils komplementäres Prinzip angewiesen: Die Betonung des Einzelfalls, der individuellen Bedürfnisse, der besonderen Fähigkeiten, der eigentümlichen Herkunft, der Fremdheit und Andersheit bedarf stets eines übergreifenden Prinzips, das die Urteilsfindung aus der partikularen und provinziellen Enge befreit und von ihr entlastet; umgekehrt erfordert das allgemeingültige Gesetz, die universale Norm und auch das sozial- und rechtsstaatliche Regime ein kontextsensitives Prinzip, das die Urteilsfindung in der sozialen Wirklichkeit verankert und überhaupt wirksam werden lässt. Innerhalb dieser Komplementarität gerät die Gerechtigkeit in eine spannungsvolle, in ihren Momenten widerstreitende Bewegung, von der niemals mit Gewissheit zu sagen ist, ob sie eine angemessene Entscheidung hervorbringt. Die Nähe der Verantwortung und die

Freiheit der Entscheidung können etwas ‘Gutes’ verwirklichen, sie können von der ‘Güte’ des Einen-für-den-Anderen getragen sein, doch besteht dafür keine Garantie. Eine gerechte Entscheidung vermag allenfalls, aus diesem Widerstreit herauszuführen, nicht aber, den Widerstreit als solchen, also die Kollision verschiedener Prinzipien zu umgehen oder aufzulösen – schon gar nicht im Namen einer schlechten Utopie jenseitsorientierter Versöhnung. Um der Verantwortung und der Freiheit willen muss einer Konzeption der Gerechtigkeit das Medium ihrer Verwirklichung und Verbindlichkeit thematisch sein. Sie hat insofern immer eine bestimmte Vorstellung von der Sozialität des Für-, Mit- und Gegeneinanderseins zur Voraussetzung.

(e) *Gerechtigkeit bedarf einer Sozialontologie der Macht.* Die Situierung in einem gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Kontext ist unerlässlich. Ohne sie bliebe die Forderung nach Gerechtigkeit entweder ein spontaner Reflex, allenfalls ein Ressentiment, das kaum über den Kontext seiner Entstehung hinausreicht und also folgenlos bleibt, oder eine selbstgenügsame Dauerreflexion und -deliberation, die mit ihrer Anschlussfähigkeit ebenfalls ihre praktische Bedeutung verloren hat. Praktizierte Gerechtigkeit ist nicht mit der – sei es auch gut gemeinten – endgültigen Suspendierung funktionaler und strategischer Systemimperative gleichzusetzen. Damit ist zwar nicht gemeint, dass sie durchweg deren ausschließlicher Optimierung dient, doch müsste sie zur schlechten, ohnmächtigen und verantwortungslosen Utopie geraten, wenn sie wie in einem abstrakten Gegensatz zu den Problemen der praktischen Umsetzung verharret. Gegen die allzu euphorische und in der Konsequenz resignative Überbeanspruchung der Gerechtigkeit empfiehlt sich im Anschluss an Young und Foucault eine nüchterne Analytik der Machtförmigkeit konkreter Lebensverhältnisse. Macht, verstanden als soziale Form asymmetrischer und responsiver Reziprozität, erlaubt in idealtypischer Vereinseitigung, zwei Grundprinzipien der Gerechtigkeit herauszubilden: das fürsorgliche und das unparteiliche Engagement. Dies kann in seiner modalisierten und institutionalisierten Form auf die Prinzipien der Sozial- und der Rechtsstaatlichkeit hinauslaufen. Damit sind der Staat und seine Gesetze allerdings nicht schon als Hort der Gerechtigkeit legitimiert. Entscheidend – auch in einem politischen Sinne – bleibt vielmehr seine Durchlässigkeit für Verantwortung und Freiheit. Kurzum: Die Verantwortung widmet sich *im* Recht, was die *Differenz zum* Recht erfordert. Doch worin liegt der praktische Sinn einer solchen Differenz? Oder, um mit Lévinas zu

fragen: Welche Spur hinterlässt die Verantwortung des Einen-für-den-Anderen? Wenn mit ihr die Frage der Gerechtigkeit überhaupt erst einsetzt, in welcher Richtung ist dann nach einer konkreten Antwort zu suchen? Dies möchte ich abschließend in Hinsicht auf das juristische Prinzip der Billigkeit (f), die politische Form des Widerstands (h) und die etwas zwielichtige Gestalt der Gnade (g) erläutern.

(f) *Gerechtigkeit verlangt bei der Gesetzesanwendung nach Billigkeit.* Selbst die korrekte Befolgung und Anwendung von Rechtsnormen kann ihren Adressaten in seiner konkreten, individuellen und sozialen Wirklichkeit verfehlen, wenn nicht sogar existenziell bedrohen; die normative Allgemeinheit und Unbestimmtheit wird ihm in personen-relativer Hinsicht nicht gerecht und deshalb als nicht hinnehmbare Zumutung erfahren. Aus der Perspektive des Gesetzes und seinem Anspruch auf Durchsetzung entsteht dadurch ein besonderes Anwendungsproblem: Weil es ob seiner formalen und allgemeinen Bestimmung nicht in jedem einzelnen Fall angemessen sein kann, droht es nicht nur, den jeweils vorliegenden Einzelfall zu verfehlen und damit auch seine allgemein beanspruchte Geltung zu verlieren, sondern durch die mehr oder weniger latente Gewalt seiner Ausübung einen Verlust an Glaubwürdigkeit und Vertrauen zu erleiden. Eben darauf ist und bleibt eine erfolgreiche Anwendung des Gesetzes – seine Geltung – angewiesen. Aus der Differenz zwischen der formalen Allgemeinheit des Gesetzes und der konkrete Besonderheit des Einzelfalls folgt allerdings nicht schon, wie etwa bei Platon, die Herrschaft des Gesetzes zugunsten eines ‘weisen und guten’ Herrschers, eines Philosophenkönigs gar, aufzuheben. Vielmehr gehört diese Differenz, wie auch schon Aristoteles unterstreicht, zum gewöhnlichen Umgang mit Gesetzen: Wenn „nun das Gesetz allgemein spricht, aber dabei ein Fall eintritt, der dem Allgemeinen widerspricht, so ist es, soweit der Gesetzgeber allgemein formulierend eine *Lücke* lässt, richtig, dies zu verbessern, wie es ja auch der Gesetzgeber selbst getan hätte, wenn er dabei gewesen wäre; und wenn er diesen Fall gewusst hätte, hätte er ihn ins Gesetz aufgenommen.“⁴³⁷ Das Gesetz bedarf aufgrund seiner allgemeinen Unbestimmtheit einer besonderen Unbestimmtheit, einer Lücke, die einen Freiraum der Interpretation eröffnet. Sie verweist nicht auf ein Außerhalb des Gesetzes, sondern korrigiert dessen formale Allgemeinheit im Sinne des Gesetzgebers, also zugunsten

⁴³⁷ Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik* (übers. v. Olof Gigon), Zürich/Stuttgart ²1967, 1137 b 20ff.; kursiv von mir, C.S.

eines anderen und vor allem angemesseneren, doch immer noch allgemeinen Gesetzes. Diese *rechtsinterne* Veränderung möchte ich als Billigkeit bezeichnen.

(g) *Gerechtigkeit kann die Gesetzesanwendung in einem Akt der Gnade unterbrechen.* Die Gleichheit vor dem Gesetz ist eine zentrale Errungenschaft des modernen Rechtsverständnisses. Doch ohne weitere Rücksicht bedeutet sie nur eine quantifizierende oder neutralisierende Gleichheit, die individuellen und sozialen Verschiedenheiten kaum gerecht wird. Sie schließt nicht nur die konkreten, vor allem biographischen und habituellen Besonderheiten aus, sondern lässt auch die individuell verteilten Möglichkeiten und die sozial bedingten Grenzen der Freiheit außer acht: Mit allen anderen gleich behandelt zu werden, schränkt – in mitunter gut begründeter Weise – die freie Selbstentfaltung ein, und damit auch das ‘gute Leben’, das jeder für sich zu führen versucht; vielmehr und grundlegender jedoch setzt es auch ein faktisches Können als gegeben voraus, nämlich in selbstbestimmter, einsichtiger und also freier Weise die Gleichheit vor dem Gesetz überhaupt in Anspruch nehmen zu können. Eben dies ist aber nur in dem Maße der Fall, als die abstrakten Freiheitsspielräume, die von Gesetzes wegen allen gleich zukommen sollen, und die konkreten Lebensvollzüge, die biographisch und habituell jeweils verschieden ausfallen, wie in einer ‘geschlossenen Form’ zur Deckung kommen, sich also zu einer umfassenden Synchronität oder Homogenität totalisieren lassen. Damit ist zwar ein Zustand der Normalität definiert, der bei der gewöhnlichen Gesetzesanwendung unreflektiert vorausgesetzt werden muss, aber nicht in jedem Fall vorausgesetzt werden kann.⁴³⁸ Aus diesem Grund kann zwischen dem egalitär Notwendigen und dem individuell Möglichen eine Differenz entstehen, ein mehr oder weniger bedeutsames Moment des Zwangs, der Gewalt und also der Heterogenität, das es im Einzelfall erforderlich macht, die blinde oder auch korrekte Anwendung des Gesetzes wenigstens aufzuschieben. Darüber hinaus kann auch ein Bewusstsein für die prinzipielle Nichtintegrierbarkeit der Andersheit des Anderen und des einander Fremden in die egalitäre Verfassung des Rechts entstehen. Dies kann schließlich zu einer – wenn auch nur singulären und temporären – Aussetzung des Gesetzes führen, die nicht mehr, wie im Falle der Billigkeit, auf ein anderes Gesetz

⁴³⁸ Vgl. Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M. 1996, S. 252ff. u. 263ff.

verweist, sondern auf ein Anderes der Gesetzlichkeit. Diese *rechtsexterne* oder *-transzendierende* Aussetzung möchte ich als Gnade bezeichnen.

Billigkeit und Gnade bringen auf jeweils verschiedene Weise die Besonderheit zur Geltung, und zwar im Namen der Gerechtigkeit. Beide versuchen eine Antwort auf ein grundsätzliches Problem: „Wie soll man“, so lässt sich mit Derrida fragen, „den Akt der Justiz [*acte de justice*], der stets ein Besonderes in einer besonderen Lage betrifft, Individuen, Gruppen, unersetzbare Existenzen, mich, *einen/den/als* anderen, mit der Regel, der Norm, dem Wert oder dem Imperativ der Justiz in Einklang bringen, wenn diese zwangsläufig eine allgemeine Form aufweisen, mag es sich auch um eine Allgemeinheit handeln, die eine jeweils besondere Anwendung vorschreibt? [...] Sich an den anderen in der Sprache des anderen zu richten, ist, wie es scheint, die Bedingung jeder Gerechtigkeit; anscheinend lässt sich dies jedoch nicht mit aller erforderlichen Strenge durchführen (ich kann nämlich die Sprache des anderen einzig in dem Maße sprechen, in dem ich sie mir aneigne und sie mir nach dem Gesetz eines eingeschlossenen Dritten anverwandle); es ist sogar deshalb ausgeschlossen, weil die Gerechtigkeit in der Gestalt des Rechts ein Element der Allgemeinheit impliziert: den Rekurs auf ein Drittes, das die Einseitigkeiten oder Besonderheiten der jeweils eigenen Sprache aufhebt.“⁴³⁹ Gegen die restlose Aufhebung des ‘Besonderen in seiner besonderen Lage’ machen Billigkeit und Gnade die Besonderheit geltend, jenes Unverfügbare, das der notwendigen Allgemeinheit des Rechtes abgeht. Sie korrigieren seine so unvermeidliche wie unvollkommene Allgemeinheit im Namen einer dem Besonderen eingedenkenden Gerechtigkeit. Sie tun dies allerdings – was Derrida nicht zu bemerken scheint – aus unterschiedlichen Gründen: Die Billigkeit korrigiert die *formale* Allgemeinheit des Gesetzes zugunsten eines anderen, dem besonderen Fall angemesseneren Gesetzes, so dass sein normativer Gehalt im Sinne des Gesetzgebers jetzt nur besser zur Anwendung kommt; die Gnade korrigiert die *egalitäre* Verfassung des Rechts zugunsten einer souveränen, die Gesetzlichkeit als solche aussetzenden Entscheidung, so dass seine verzerrende, quantifizierende und neutralisierende Macht unterbrochen wird.

⁴³⁹ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der ‘mystische Grund der Autorität’* (1990), Frankfurt a.M. 1991, S. 35.

Mit der Billigkeit wird die *Allgemeinheit* des Gesetzes zur Geltung gebracht, während die Gnade die *Besonderheit* seiner Adressaten zur Geltung bringt. Frei nach einer von Kant eingeführten Unterscheidung entspricht die Billigkeit der *bestimmenden Urteilskraft*, die ein Besonderes unter das Allgemeine, sei es eine Regel, ein Prinzip oder ein Gesetz, subsumiert; die Gnade entspricht eher der *reflektierenden Urteilskraft*, die vom Besonderen ausgeht und dazu ein Allgemeines erst noch finden muss, sei es in Gestalt eines allgemein akzeptierten Urteils oder in der Form eines allgemeinen Begnadigungsrechts.⁴⁴⁰ Wichtig in dem einen wie dem anderen Fall bleibt eine praktische Klugheit, ein situationsgegenwärtiges, -angemessenes und also -abhängiges Urteilsvermögen, um sich nämlich für den einen oder anderen Fall überhaupt entscheiden zu können. Ein solches Urteil mag sich im Sinne der Billigkeit auf eine mehr oder weniger angemessene Normalitäts- und Homogenitätsunterstellung bei der Gesetzesanwendung berufen, die Gnade hingegen beruht auf der Diagnose prinzipieller Unangemessenheit und Unzumutbarkeit des egalitär Gebotenen für den jeweiligen Adressaten. Vor diesem Hintergrund lassen sich Billigkeit und Gnade in idealtypischer Zuspitzung auch so unterscheiden, dass in dem einen Fall das Gesetz nur *transformiert*, in dem anderen Fall aber *suspendiert* wird. Diese zugespitzte Formulierung macht nun deutlich, warum insbesondere die Gnade immer auch verdächtig erscheinen muss, denn sie inauguriert nicht nur einen rechtsfreien Zustand, sondern legt eine höchst souveräne Form der Machtausübung nahe. So ist schon für Kant das Begnadigungsrecht eine Art „Majestätsrecht“ und „unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu tun.“⁴⁴¹ Auch Nietzsche kann, wenngleich in bejahender Absicht, den Gnadenakt nur als Ausdruck der Machtvollkommenheit verstehen, als „vornehmsten Luxus“, der ein „Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts“⁴⁴² bleibt.

Solche Verdächtigungen, aber auch das Lob von der ‘falschen’ Seite, gemahnen zur Vorsicht. So ist es durchaus zutreffend, den Akt der Gnade als eine Form der souveränen Machtausübung zu bezeichnen. Dennoch bleibt zu erinnern, dass auch die Gesetzesanwendung der Macht bedarf, dass Macht also nicht *per se* ‚böse‘, sondern eine

⁴⁴⁰ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werke in zehn Bänden* (hrsg. v. Wilhelm Weischedel), Darmstadt 1983, Bd. 8, B XXVIf.

⁴⁴¹ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Werke...*, a.a.O., Bd. 7, B 236.

unabdingbare, häufig auch ‘gute’ Notwendigkeit ist, dass insofern eine um Gerechtigkeit bemühte Praxis niemals ihre Ambivalenz, ihren widerstreitenden Charakter verliert, und dass Gnade weder ein nur willkürlicher, mit diktatorischer Vollmacht ausgestatteter Akt noch eine bloß mildtätige, großzügige und doch grundlose Gabe ist. Die Gnade ist sehr wohl begründet, nämlich in dem *unvermeidlichen Defizit der gesetzlichen Gerechtigkeit*, sie ist allerdings nur sehr bedingt zu normieren und zu kodifizieren.⁴⁴³ Gegenüber der rechtsinternen Stellung der Billigkeit treibt die Gnade die gesetzliche Gerechtigkeit bis an ihre äußerste Grenze: Die Gerechtigkeit muss sich um der Gerechtigkeit willen nicht nur transformieren, sondern auch transzendieren. An diesem äußersten Punkt – inmitten der machtvollen Normalitäts- und Homogenitätsunterstellungen der gewöhnlichen Gesetzesanwendung – drängt die Aufgabe der Verantwortung und der Freiheit wieder in den Vordergrund. Hier nämlich gilt es zu entscheiden, ob sich die Verantwortung im Recht tatsächlich dem widmet, was die Differenz zum Recht erfordert, ob die Verantwortung im Sinne einer begründet freisprechenden Aussetzung des Rechts übernommen wird oder nicht. Die Bedeutung einer solchen Entscheidung lässt sich mit einem wiederum idealtypisch zugespitzten Vergleich illustrieren: Das rechtsinterne Prinzip der Billigkeit läuft in seiner äußersten Form und in letzter Instanz auf eine für die gesamte Rechtsverfassung zuständige, doch immer noch *in einem Grundgesetz verankerte* höchste Verfassungsgerichtsbarkeit hinaus, um durch Prüfung, Bestätigung, Veränderung oder auch Aufhebung vorinstanzlicher Urteile dem grundgesetzlich verfassten Rechtsethos Geltung zu verschaffen; dagegen ruft das rechtsexterne Prinzip der Gnade nach einer darüber hinaus verantwortlichen, *für das politische Gemeinwesen insgesamt zuständigen* Gewalt der Gesetzgebung, die *als* gesetzgebende Gewalt zwar dem grundgesetzlich verfassten Rechtsethos verpflichtet bleibt, doch immer auch etwas erfordert, was ich im Folgenden die *souveräne* – individuelle und reflektierte – *Urteilkraft* nennen möchte.

Der Gnadenakt und die souveräne Urteilkraft verweisen auf die Sphäre des politischen Handelns. Für meine Betrachtung soll es genügen, dieses Handeln als eine Form des menschlichen Verhaltens zu verstehen, das sich in dem (souveränen) Bewusstsein einer

⁴⁴² Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (hrsg. v. Georgio Colli u. Mazzino Montinari), München 1988, Bd. 5, S. 309.

fortdauernden Differenz zwischen der formalen Allgemeinheit des Gesetzes und der egalitären Verfassung des Rechts auf der einen Seite und der partikularen Besonderheit des Einzelfalls und der individuellen Bedeutung des ‘guten Lebens’ auf der anderen Seite entfaltet. Es entfaltet sich also in der Differenz zwischen notwendiger Formalität und Egalität einerseits sowie geforderter Partikularität und Individualität andererseits, mit anderen Worten: zwischen allgemeiner Norm und besonderer Existenz, zwischen Regel und Ausnahme. In diesem Sinne hat ein Gemeinwesen, wenn es sich als politisch überhaupt soll verstehen können, diese Differenz wie in einem unablässigen *Widerstreit* auszutragen.⁴⁴⁴ Denn nur durch ihn treten die sozialen Regeln – dazu gehören nicht zuletzt auch die Gesetze – *als* Reglements des Zusammenlebens und damit als *Repräsentationen der Freiheit* hinreichend deutlich hervor, um das Thema einer öffentlichen Auseinandersetzung zu werden. Dabei geht es um die Bedingung, also die Eröffnung und Begrenzung eines Freiraums politischen Handelns oder, mit anderen Worten, um die Anschlussfähigkeit des Handelns, dem es *um seine eigene Freiheit* zu tun ist: Unter den Bedingungen und mit Hilfe der Macht vermag ein solches Handeln, den eigenen Freiraum zu *modalisieren* und zu *institutionalisieren*; sein Freiraum modifiziert sich auf diesem Wege zur *Öffentlichkeit*.⁴⁴⁵ Solange hier der Widerstreit lebendig bleibt, wird das politische Handeln insofern gelingen, als es sowohl der formalen und egalitären Gesetzlichkeit als auch der partikularen und individuellen

⁴⁴³ Vgl. zur juristischen Diskussion Arthur Kaufmann, *Recht und Gnade in der Literatur*, Stuttgart 1991, S. 16, und die sehr instruktiven Ausführungen von Christoph Menke, „Gnade und Recht. Zu Carl Schmitts Begriff der Souveränität“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1/97, Stuttgart 1997, S. 33f.

⁴⁴⁴ Darin besteht m. E. auch der tiefere Sinn des von Carl Schmitt formulierten ersten Satzes seiner *Politischen Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin ⁵1990, S. 11: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ Insofern die Ausnahme wie eine „Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholungen erstarrten Mechanik“ (S. 22) durchbricht, will Schmitt gegen die neutralisierende und formalisierende Verrechtlichung des Politischen die politische Souveränität der Entscheidung zurückgewinnen. Für sich genommen aber bleibt der Ausnahmezustand ohne jede Bedeutung und Wirklichkeit – trotz seiner konstitutiven Bedeutung, die ihm zweifellos zukommt. Erst im Widerstreit zwischen Ausnahme *und* Regel gewinnt das Politische an Kontur. Schmitt scheint mir in seiner prononcierten und dramatisierenden Darstellung den Ausnahmezustand mit eben diesem Widerstreit zu verwechseln.

⁴⁴⁵ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), München 1981, S. 251ff. Arendt verhält sich gegenüber der Institutionalisierung der Macht allerdings distanziert; insbesondere bleiben ihr der Staat und seine Gesetze suspekt, weil sie, zumal unter den Bedingungen des staatlichen Gewaltmonopols, ein beträchtliches Potential der Gewalt bergen. Auch wenn Arendt in den Institutionen des Staates nicht nur eine Bedrohung, sondern auch eine wesentliche Voraussetzung der politischen Macht sehen kann, schätzt sie diese nur als ‘vopolitisch’ ein. Wie schon Carl Schmitt die Bedeutung des Ausnahmezustands für das Politische missverstanden hat, so scheint mir auch Arendts Konzeption des Politischen auf ein Missverständnis hinauszulaufen; es führt zu einem institutionell ungebundenen und deswegen auf Dauer gestellten Ausnahmezustand der öffentlichen Deliberation. Die politische Freiheit, um die es hier gehen soll, zeigt sich aber erst in dem von mir skizzierten Widerstreit zwischen Gesetzlichkeit und Existenz; nur hier findet sie zu einer repräsentativen Gestalt.

Existenz gerecht wird. Diese Art des Gerechtwerdens ist das *Medium* und der *Charakter* des politischen Handelns, wenn es denn gelingen soll. Die hier thematische Gerechtigkeit möchte ich *politische Gerechtigkeit* nennen, solange sie nicht in einer Art vorausseilenden Gehorsams entweder zu einer nur noch gesetzlichen oder zu einer nur noch existenziellen Gerechtigkeit vereindeutigt wird.

Sollte diese Bestimmung zutreffend sein, dann mag deutlich werden, warum der allein um die existenzielle Dimension bemühte Gnadenakt ambivalent bleiben muss. Denn er besteht nicht nur in der Geste einer souveränen Machtausübung, sondern droht zugleich, die politische Gerechtigkeit aus dem für sie konstitutiven Widerstreit herauszulösen und damit mehr oder weniger schwer zu beschädigen. Um dies zu verhindern, bleibt das politische Handeln auf das *Medium* einer rechtsstaatlichen Verfassung angewiesen; Gesetze dienen nicht zuletzt der Einrichtung und der Sicherung politischer Gerechtigkeit. Und doch bleibt zu beachten, dass immer dann, wenn es zur Anwendung von Gesetzen kommt, eine prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen Gesetzlichkeit und Existenz aufbrechen kann; überspitzt formuliert, kann hier eine *existenzielle Feindschaft* gegen die Gesetzesanwendung entstehen. Eben dieser Umstand ruft die souveräne Urteilskraft auf den Plan, und zwar grundsätzlich mit zwei Optionen: In einer distanzierten, eher beobachtenden Perspektive wird sie die Feindschaft im Rekurs auf die gesetzliche Ordnung beurteilen und in ihr sogar ein Problem der *Sicherheit* sehen, das den Fortbestand des politischen Gemeinwesens insgesamt bedroht; in einer involvierten, eher teilnehmenden Perspektive wird sie die Feindschaft im Rekurs auf das existenzielle Bedürfnis beurteilen und in ihr sogar einen Appell an die *Fürsorge* sehen, der die Wertschätzung des individuellen Lebens als ganzes fordert. In welcher Perspektive die existenzielle Feindschaft im einzelnen Fall beurteilt wird, kann nicht von ihr allein als einem Einzelfall abhängen; doch ob sie der allgemeinen Tendenz nach eher als Sicherheits- oder als Fürsorgeproblem interpretiert wird, zeigt an, in welchem *Zustand der Macht* sich das politische Gemeinwesen befindet. Im Extrem eröffnet sich hier die Option auf eine anonyme und unpersönliche Herrschaft des Gesetzes, deren leitende Maxime nur noch aus der Normalitäts- und Homogenitätsunterstellung besteht. Wird die Frage der Gerechtigkeit ausschließlich unter Berufung auf diese Unterstellung, auf die so gewöhnliche wie fraglose Ordnung beantwortet, dann verliert das entsprechende Handeln seinen politischen *Charakter*.

Rechtliche und politische Homogenität ist ein totalitäres Ideal, aber faktisch unmöglich, solange existenzielle Fremdheit und Feindschaft sich nicht vermeiden lassen, solange also Gesetze angewendet werden müssen und sollen. Zur Gesetzesanwendung gehört gleichwohl, und zwar auch in legitimer, wenn nicht sogar legaler Weise, die Androhung und Ausübung von *Gewalt*. Die institutionelle Einrichtung und Sicherung politischer Freiheit ist – nach innen wie nach außen – nicht gewaltlos möglich. Insofern ist die Gewalt, selbst wenn sie an den Peripherien eines politischen Gemeinwesens angedroht, ausgeübt oder auch hingenommen wird, nicht nur eine un- oder vorpolitische Erscheinung reiner Willkür. Der modalisierte und institutionalisierte Freiheitsraum des politischen Handelns ist als ein Raum der Machtausübung zu verstehen, der auf die Androhung oder Ausübung von Gewalt verwiesen bleibt. Nicht zuletzt hat sich die Macht mit der Gewalt auch ins Benehmen zu setzen, um gegen die Gewalt gewappnet zu sein. Dabei ist nicht nur von den staatlich monopolisierten Gewalten der Legislative, der Exekutive und der Judikative die Rede, sondern ebenso, was den historischen Entstehungs- und Gründungskontext eines politischen Gemeinwesens angeht, von der grundsätzlichen Differenz zwischen rechterhaltender und rechtsetzender Gewalt.⁴⁴⁶ Sei es auch in verblasster Erinnerung, kann sie selbst noch ein rechtsstaatlich verfasstes Gemeinwesen wie einen Riss oder, in den Worten von Lévinas, wie ein schlechtes Gewissen durchziehen. Gewalt und Macht stehen in einem so unvermeidlichen wie unversöhnlichen Verhältnis zueinander, wo und wann auch immer es um politische Freiheit geht. Der für die politische Sphäre konstitutive Widerstreit zwischen allgemeiner Gesetzlichkeit und besonderer Existenz kehrt dadurch als genuin *politischer Widerstreit* zwischen Macht und Gewalt wieder. Zu diesem Widerstreit gehört es, dass er nicht vollends bestimmbar oder beherrschbar ist.

Obwohl die Macht des politischen Handelns auf Gewalt verwiesen bleibt, um als existenzielle Verwirklichung der Freiheit bestehen zu können, und obwohl die Gewalt des politischen Handelns auf Macht verwiesen bleibt, um als gesetzliche Rechtfertigung der Freiheit gelten zu können – kann in einem endgültigen Sinne weder die Gewalt durch die Macht gerechtfertigt noch die Macht durch die Gewalt verwirklicht werden. Gewalt

und Macht bleiben einander äußerlich. Die Gewalt ist selbst dort, wo sie zum Schutz der Macht bestellt wurde, eine stete Bedrohung der politischen Freiheit. Sie ist tödlich, auch wenn sie nur schützen soll. Aus genau diesem Grund wird die Macht im Namen der Freiheit nicht nur dazu tendieren, die Gewalt zu ächten und zu verdrängen, sondern aus sich selbst heraus – und zwar als Zweck in sich, als Selbstzweck – einen Stand zu gewinnen. Dass ihr das niemals vollständig gelingen kann, dass sich also die Macht nicht vollends aus den Fängen der Gewalt wird befreien lassen, zwingt allerdings weder zu dem unbedachten oder zynischen Schluss, sie durch eine willfährige Apologie der Gewalt zu ersetzen, noch zu der ebenso unvernünftigen wie bequemen Annahme, ihre modalisierten und institutionalisierten Formen fortan verachten zu müssen. Zweierlei möchte ich hier festhalten: In der Tat birgt die Machtförmigkeit des politischen Handelns sowohl zur Seite ihres kriegesischen, antagonistischen und gewaltanfälligen als auch zur Seite ihres staatlichen, bürokratisierten und schwerfälligen Charakters eine Gefahr für die Freiheit; überdies wird das Prekäre der politischen Macht daran deutlich, dass ihr modalisierter und institutionalisierter Freiheitsraum nicht nur durch eine *externe* Gewalt vernichtet, sondern auch durch eine *interne* Gewalt, die eigentlich zu ihrer Mäßigung und Erhaltung befohlen war, aufgelöst werden kann. Und trotzdem: Allein die Macht bürgt für die Hoffnung auf eine glückliche Aussetzung, wenigstens aber auf eine dauerhafte Hegung der Gewalt, und das kann vor allem heißen: auf die unendliche Aufgabe des politischen Friedens. Ohnmächtig jedenfalls wird sich ihr keiner widmen können.

Die beiden großen politischen Totalitarismen in diesem Jahrhundert, der Nationalsozialismus und der Sowjetkommunismus, sind zwei extreme Beispiele für die Perversion der politischen Macht durch sich selbst. In totalitären Systemen verschwindet die politische Macht nicht nur aufgrund einer äußeren Gewalteinwirkung, sondern, weil sie in ihrem Inneren den Widerstreit zur Gewalt verloren hat. Ein solcher Verlust bedeutet sowohl eine Entrechtlichung der Politik als auch eine Entpolitisierung der Öffentlichkeit, und zwar durch das Politische selbst! Wo sich die politische Macht absolut setzt, überlässt sie sich der Gewalt und muss das, wofür sie um ihrer selbst willen steht, nämlich die Freiheit, verlieren. Dies kann eine grundsätzliche Enttäuschung

⁴⁴⁶ Zur Unterscheidung zwischen rechterhaltender und rechtsetzender Gewalt vgl. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Gesammelte Schriften* (hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser),

des Politischen weit über das historische Datum hinaus zur Folge haben. Dennoch: Wo der Widerstreit zwischen Gesetzlichkeit und Existenz zum Austrag kommt, und wo darüber hinaus der Widerstreit zwischen Macht und Gewalt in Erscheinung treten kann, hat das Politische trotz seiner stets möglichen Verwerfungen ein eigenes Gewicht, weil es dann ein Handeln im Bewusstsein dieser Differenzen ist, ein Handeln im Bewusstsein der Verantwortung und der Freiheit. Dann auch wird die souveräne Urteilskraft aus der Besonderheit der jeweiligen Handlungssituation und des jeweiligen Handlungsziels ein (All)Gemeinsames zu gewinnen suchen, dessen man sich letztgültig niemals versichern kann, aber das sich in seiner Allgemeinheit als Repräsentation der politischen, immer auch *individuell gelebten, gewollten und verantworteten Freiheit* bewährt. Sei dies im Namen der gesetzlichen Verfassung oder der geschichtlichen Existenz eines Gemeinwesens. Diese Formen repräsentativer Allgemeinheit werden letztlich nur von der entpolitisierenden und tödlichen Gewalt bedroht. Wo sie die Herrschaft in einem Gemeinwesen übernommen hat, müssen die Gesetzlichkeit und die Existenz gleichermaßen verschwinden und mit ihnen auch die bloße *Möglichkeit* zur politischen Gerechtigkeit.

(h) *Gerechtigkeit neu zu erschaffen, fordert den (politischen) Widerstand.* Die souveräne Urteilskraft bleibt skeptisch gegenüber den machtvollen Normalisierungs- und Homogenisierungsprozessen: Als Bewusstsein fortdauernder Differenz *misstraut* sie vor allem den Instrumentarien der Macht, ihren Institutionen und Repräsentationen, und damit auch *sich selbst*; als Urteilskraft unterwirft sie das Besondere nicht einfachhin der allgemeinen gesetzlichen Ordnung, sondern besteht in der Fähigkeit, das Allgemeine so zu kontextualisieren, dass es für die besondere, immer auch partikulare und individuelle Existenz *bedeutsam* wird; und als souveräne Einstellung fragt sie schließlich immer wieder danach, ob bei der Gesetzesanwendung Normalität zu unterstellen ist und wenn nicht, wie ihr Zerschneiden zu *interpretieren*, also zu beschreiben und zu behandeln ist. Diese souveräne Urteilskraft ließe sich mit einem anderen Wort auch als *Bürgersinn* bezeichnen. Die hier in Rede stehende Bürgerlichkeit möchte ich in idealtypischer Weise als eine Form praktizierter Verantwortung und insofern auch als eine Form sozialer Freiheit verstehen. In der letzten Konsequenz führt dies zu einer Option, die für den Fall, dass in einem Gemeinwesen die repräsentative Ordnung der Freiheit zerstört

ist – die also für den Fall des Ausnahmezustands folgendermaßen beschrieben werden kann: Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Bürger das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Vgl. den Artikel 20, Absatz 4, des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (Stand 15. August 1998).

Literaturverzeichnis

Alkofer, Andreas-P., Ethik als Optik und Angesichtsache. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik, Münster 1997.

Apel, Karl-Otto, „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“, in: ders., Transformationen der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1973.

Arendt, Hannah, Vita activa oder Vom tätigen Leben (1958), München 1981.

Arendt, Hannah, Macht und Gewalt, München 1970.

Aristoteles, Politik und Staat der Athener (übers. v. Olof Gigon), Zürich 1955.

Aristoteles, Die Nikomachische Ethik (übers. v. Olof Gigon), Zürich/Stuttgart ²1967.

Augustinus, Vom Gottesstaat (übers. v. Wilhelm Thimme), München ⁴1997.

Austin, John L., Zur Theorie der Sprechakte (1962), Stuttgart 1989.

Bahr, Hans Dieter, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

Baltzer, Ulrich, Gemeinschaftshandeln. Grundlagen einer Ethik des sozialen Handelns, Freiburg/München 1999.

Bayertz, Kurt, „Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung“, in: ders. (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995.

Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.

Benhabib, Seyla, Kritik, Norm und Utopie: Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie (1986), Frankfurt a.M. 1992.

Benhabib, Seyla, „Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie“, in: Elisabeth List u. Herlinde Studer (Hg.), Feminismus und Kritik, Frankfurt a.M. 1989.

Benjamin, Walter, Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften (hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser), Bd. II.1, Frankfurt a.M. 1977.

Berlin, Isaiah, „Equality as an Ideal“ (1955/56), in: Frederick Olafson (Hg.), Justice and Social Policy, New York 1961.

Berlin, Isaiah, „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders., Freiheit. Vier Versuche (1969), Frankfurt a.M. 1995.

Die Bibel oder Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1972.

Brandom, Robert B., „Freedom and Constraint by Norms“ (1979), in: Robert Hollinger (Hg.), Hermeneutics and Praxis, Notre Dame, Indiana 1985.

Brandom, Robert B., Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment, Cambridge, Massachusetts/London 1994.

Brandom, Robert B., „Heideggers Kategorien in ‘Sein und Zeit’“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 45/4, Berlin 1997.

Brumlik, Micha, „Phänomenologie und theologische Ethik“, in: Michael Mayer u. Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990.

Brumlik, Micha u. Brunhorst, Hauke (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.

Buber, Martin, *Ich und Du*, in: ders., *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁵1985.

Bubner, Rüdiger, „‘Gerechtigkeit herrscht, wo jeder das Seinige tut’“, in: Peter Fischer (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie*, Leipzig 1995.

Bubner, Rüdiger, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt a.M. 1996.

Bühler, Karl, *Sprechhandeln*, Stuttgart/New York 1982.

Cavell, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979.

Cooke, Maeve, „Negative Freiheit? Zum Problem eines postmetaphysischen Freiheitsbegriffs“, in: Christoph Menke u. Martin Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber*, Frankfurt a.M. 1993.

Crozier, Michel u. Friedberg, Erhard, *Die Zwänge kollektiven Handelns. Über Macht und Organisation* (1977), Frankfurt a.M. 1993.

Davidson, Donald, *Handlung und Ereignis* (1980), Frankfurt a.M. 1990.

Davidson, Donald, *Wahrheit und Interpretation* (1984), Frankfurt a.M. 1990.

Davidson, Donald, „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“ (1986), in: Eva Picardi u. Joachim Schulte (Hg.), *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*, Frankfurt a.M. 1990.

Davis, Colin, *Levinas. An Introduction*, Cambridge 1996.

Deleuze, Gilles, Differenz und Wiederholung (1968), München 1992.

Deleuze, Gilles, Logik des Sinns (1969), Frankfurt a.M. 1993.

Deleuze, Gilles, „Postskriptum über die Kontrollgesellschaft“, in: ders., Unterhandlungen 1972-1990 (1990), Frankfurt a.M. 1993.

Deleuze, Gilles u. Guatteri, Felix, Was ist Philosophie? (1991), Frankfurt a.M. 1996.

Demmerling, Christoph u. Rentsch, Thomas(Hg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995.

Derrida, Jacques, Die Schrift und die Differenz (1967), Frankfurt a.M. 1976.

Derrida, Jacques, Gesetzeskraft. Der ‘mystische Grund der Autorität’ (amerik. 1990), Frankfurt a.M. 1991.

Derrida, Jacques, „Den Tod geben“ (1992), in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M. 1994.

Detel, Wolfgang, Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt a.M. 1998.

Dreyfus, Hubert L., „Holism and Hermeneutics“, in: Robert Hollinger (Hg.), Hermeneutics and Praxis, Notre Dame, Indiana 1985.

Dreyfus, Hubert L. u. Rabinow, Paul, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik (1982), Frankfurt a.M. 1987.

Duden. Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 7, Mannheim/Wien/Zürich 1963.

Dworkin, Ronald, „Why Liberals Should Care about Equality?“, in: ders., *A Matter of Principle*, Cambridge 1983.

Feinberg, Joel, „Social Justice“, in: ders., *Social Philosophy*, New Jersey 1973.

Figal, Günter, „Fremdheit und Feindschaft. Erörterungen zur Grenze des Ethischen“, in: *Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge Bd. 18*, Bielefeld 1985.

Figal, Günter, Martin Heidegger. *Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1988.

Figal, Günter, „Versuch über die Freiheit. Ontologische Überlegungen in praktischer Absicht“, in: ders., *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*, Stuttgart/Weimar 1994.

Figal, Günter, „Öffentliche Freiheit: Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt“, in: Volker Gerhardt, Henning Ottmann u. Martyn P. Thompson (Hg.), *Politisches Denken. Jahrbuch 1994*, Stuttgart/Weimar 1995.

Figal, Günter, „Freiheit, Repräsentation, Gerechtigkeit. Zu drei Grundbegriffen der politischen Philosophie“, in: Peter Fischer (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven politischer Philosophie*, Leipzig 1995.

Finkelkraut, Alain, *Die Weisheit der Liebe* (1987), Hamburg 1989.

Fischer, Peter (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie*, Leipzig 1995.

Fletcher, George P., *Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*, Oxford 1995.

Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. 1994.

Flasch, Kurt, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart ²1994.

Foucault, Michel, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1 (1976), Frankfurt a.M. 1983.

Foucault, Michel, „Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft“ (1979), in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt a.M. 1994.

Foucault, Michel, „Das Subjekt und die Macht“, in: Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik (1982), Frankfurt a.M. 1987.

Foucault, Michel, Was ist Kritik? (1978), Berlin, 1992.

Frank, Manfred, „Subjekt, Person, Individuum“, in: Herta Nagl-Docekal u. Helmuth Vetter (Hg.), Tod des Subjekts?, München 1987.

Frankena, William K., Analytische Ethik. Eine Einführung (1963), München 1972.

Frankfurt, Harry, „Equality as a Moral Ideal“ (1987), in: Louis Pojman u. Robert Westmoreland (Hg.), Equality. Selected Readings, New York/Oxford 1997.

Frankfurt, Harry, „Gleichheit und Achtung“ (1997), in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 47/1, Berlin 1999.

Funk, Rudolf, Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, München 1989.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen ⁶1990.

Gamm, Gerhard, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Frankfurt a.M., 1994.

Gerhardt, Volker, „Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 42, Meisenheim/Glan 1988.

Gerhardt, Volker, „Das Prinzip der Verantwortung. Zur Grundlegung einer ökologischen Ethik. Eine Entgegnung auf Hans Jonas“, in: ders. u. Werner Krawietz (Hg.), *Recht und Natur. Beiträge zu Ehren Friedrich Kaulbachs*, Berlin 1992.

Gerhardt, Volker, „Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik. Nebst einem Nachtrag von 1995: Ohne Selbstbegriff“, in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt a.M. 1997.

Gethmann, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.

Gethmann, Carl Friedrich, „Vom Bewußtsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts“, in: Helmut Stachiowak (Hg.), *Pragmatik. Bd. 2: Der Aufstieg des pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert*, Hamburg 1987.

Gethmann, Carl Friedrich, „Letzbegründung vs. lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns“, in: *Philosophie und Begründung* (hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt a.M. 1987.

Gethmann, Carl Friedrich, „Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit“ in: Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988.

Goffman, Erving, Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung (1971), Frankfurt a.M. 1974.

Grimm, Jakob u. Wilhelm, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1897.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Stand: 15. August 1998).

Habbel, Torsten, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1981.

Habermas, Jürgen, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983.

Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991.

Habermas, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1992.

Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1992.

Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. 1996.

Hastedt, Heiner, „Gerechtigkeit“, in: ders. u. Ekkehard Martens (Hg.), Ethik. Ein Grundkurs, Hamburg 1994.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.

Heidegger, Martin, Einleitung in die Philosophie, in: Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 27., Frankfurt a.M. 1998.

Heidegger, Martin, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. ⁸1981.

Heidegger, Martin, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a.M. ⁵1965.

Henrich, Dieter, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas“, in: ders., Kontexte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt a.M. 1987.

Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a.M. 1997.

Hobbes, Thomas, Der Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Frankfurt a.M. 1984.

Höffe, Otfried (Hg.), Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1977.

Höffe, Otfried, „Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß“, in: Neue Hefte für Philosophie, *Heft 17*, 1979.

Höffe, Otfried, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 1984.

Höffe, Otfried, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt a.M. 1985.

Höffe, Otfried, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a.M. 1987.

Höffe, Otfried, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988.

Höffe, Otfried, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt a.M. 1993.

Höffe, Otfried, „Erwiderung“, in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt a.M. 1997.

Hoff, Ansgar Maria, „Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Levinas“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 105. Jhg./Bd. 1, Freiburg/München 1998.

Hofmann, Hasso, „Naturzustand“, in: Joachim Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt 1976.

Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992.

Honneth, Axel, „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42/2, Berlin 1994.

Huizinga, Johan, *Das Sein und der Andere*, Frankfurt a.M. 1988.

Hume, David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978.

Hume, David, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Hamburg 1972.

Ilting, Karl-Heinz, „Der naturalistische Fehlschluß bei Kant“, in: ders., *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1994.

Jakobson, Roman, „Linguistik und Poetik“ (1960), in: ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt a.M. 1979.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1984.

Kambartel, Friedrich, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a.M. 1989.

Kambartel, Friedrich „Versuch über das Verstehen“, in: Brian McGuinness et al. (Hg.), Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposium an der Universität anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt a.M. 1991.

Kambartel, Friedrich u. Stekeler-Weithofer, Pirmin, „Ist der Gebrauch der Sprache ein durch ein Regelsystem geleitetes Handeln?“, in: A.v. Stechios und M.T. Schepping (Hg.), Fortschritte in der Semantik, Weinheim 1988.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke in zehn Bänden (hrsg. v. Wilhelm Weischedel), Darmstadt 1983, Bd. 4.

Kant, Immanuel, Logik, in: Werke..., a.a.O., Bd. 5.

Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke..., a.a.O., Bd. 6.

Kant, Immanuel, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: Werke..., a.a.O., Bd. 6.

Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, in: Werke..., a.a.O., Bd. 7.

Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Werke..., a.a.O., Bd. 7.

Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, in: Werke..., a.a.O., Bd. 8.

Kant, Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke..., a.a.O., Bd. 9.

Kaufmann, Arthur, Recht und Gnade in der Literatur, Stuttgart 1991.

Kaufmann, Arthur, Theorie der Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Betrachtungen, Frankfurt a.M. 1984.

Kaufmann, Xaver, „Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität“, in: Kurt Bayertz (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995.

Kersting, Wolfgang, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994.

Kersting, Wolfgang, „Pluralismus und soziale Einheit“, in: ders., Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1997.

Kersting, Wolfgang, „Herrschaftlegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes“, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a.M. 1997.

Knell, Sebastian, „Dreifache Kontexttranszendenz. Variationen über ein universalistisches Motiv“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 46/4, Berlin 1998.

Köhler, Wolfgang, Werte und Tatsachen (1938), Berlin/Heidelberg 1968.

Korsgaard, Christine M., The sources of normativity, Cambridge 1996.

Krebs, Angelika, „Würde statt Gleichheit“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 47/2, Berlin 1999.

Krewani, Wolfgang Nikolaus, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg/München 1992,

Krewani, Wolfgang Nikolaus, „Nachwort. Der versteinerte Augenblick.“, in: Emmanuel Lévinas, Vom Sein zum Seienden, Freiburg/München 1997.

Kripke, Saul A., Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung (1982), Frankfurt a.M. 1987.

Krochmalnik, Daniel, „Emmanuel Levinas im jüdischen Kontext“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jhrg. 21/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Künne, Wolfgang, „Prinzipien der wohlwollenden Interpretation“, in: Intentionalität und Verstehen, (hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt a.M. 1990.

Kuhlmann, Gerhardt, „Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge, 10. Jhg., Tübingen 1929.

Langenveld, Martinus J., Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen 1956.

Lederer, Matthias, Was heißt es, eine Person zu sein?, Paderborn 1999.

Lemke, Thomas, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin/Hamburg 1997.

Lenk, Hans u. Maring, Mathias, „Verantwortung – Normatives Interpretationskonstrukt und empirische Beschreibung“, in: L.H. Eckensberger u. U. Gähde (Hg.), Ethische Norm und empirische Hypothese, Frankfurt a.M. 1993.

Lenk, Hans u. Maring, Mathias, „Wer soll Verantwortung tragen? Problem der Verantwortungsverteilung in komplexen (soziotechnisch-sozioökonomischen Systemen“, in: Kurt Bayertz (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995.

Lévinas, Emmanuel, Vom Sein zum Seienden (1947), Freiburg/München 1997.

Lévinas, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (1961), Freiburg/München 1987.

Lévinas, Emmanuel, „Buber und die Erkenntnistheorie“, in: P.A. Schilpp u. M. Friedmann, (Hg.), Martin Buber, Stuttgart 1963.

Lévinas, Emmanuel, Humanismus des anderen Menschen (1972), Hamburg 1989.

Lévinas, Emmanuel, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (1982), Wien 1992.

Lévinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983.

Lévinas, Emmanuel, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (1982), Freiburg/München 1985.

Lévinas, Emmanuel, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (1974), Freiburg/München 1992.

Lévinas, Emmanuel, Zwischen uns. Versuch über das Denken des Anderen (1991), München/Wien 1995.

Llewelyn, John, Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics, London 1995.

Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a.M. 1977.

Löwith, Karl, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928.

Lueken, Geert-Lueke, „Relativität ohne Relativismus? Amerikanischer Pragmatismus und die Überwindung irreführender Alternativen“, in: Horst Steinmann u. Andreas Georg Scherer (Hg.), Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements, Frankfurt a.M. 1998.

Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984.

Luhmann, Niklas, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart ³1989.

Luhmann, Niklas, Macht, Stuttgart ²1988.

Luhmann, Niklas, „Der Gleichheitssatz als Form und als Norm“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 77, Stuttgart 1991.

Luhmann, Niklas, „Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe“, in: Politische Vierteljahresschrift, *Nr. 32, Heft 3*, 1991.

Luhmann, Niklas, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995.

Lumer, Christoph, Praktische Argumentationstheorie. Theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger Argumentation, Braunschweig 1990.

MacIntyre, Alasdair, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (1981), Frankfurt a.M. 1995.

Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1925), Frankfurt a.M. 1968.

Mayer, Michael u. Hentschel, Markus (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990.

McDowell, John, „Non-Cognitivism and Rule-following“, in: Steven H. Holtzman a. Christopher M. Leich (Ed.), Wittgenstein. To Follow a rule, London/Boston/Henley 1981.

Mead, Georg H., Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (1934), Frankfurt a.M. 1973.

Menke, Christoph, „Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten“, in: ders. u. Martin Seel (Hg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt a.M. 1993.

Menke, Christoph, „Für eine Politik der Dekonstruktion: Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit“, in: Anselm. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida–Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994.

Menke, Christoph, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M. 1996.

Menke, Christoph, „Gnade und Recht. Zu Carl Schmitts Begriff der Souveränität“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, *Heft 1/97*, Stuttgart 1997.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin 1966.

Mosès, Stéphan, „Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.

Nagel, Thomas, „Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem“, in: ders., *Über das Leben. die Seele und den Tod. Essays* (1979), Königstein 1984.

Nagel, Thomas, *Der Blick von Nirgendwo* (1986), Frankfurt a.M. 1992.

Nagel, Thomas, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie* (1991), Paderborn 1994.

Nagl-Docekal, Herta, „Ist Fürsorglichkeit mit Gleichbehandlung unvereinbar?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42/6, Berlin 1994.

Nef, Hans, *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Zürich 1941.

Nestle, Dieter, *Eleutheria. Teil 1: Die Griechen*, Tübingen 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari), München 1988, Bd. 5.

Nozick, Robert, Anarchie, Staat, Utopie (1974), München 1981.

Nussbaum, Martha C. u. Sen, Amartya (Hg.), The Quality of Life, Oxford 1993.

Nussbaum, Martha C., „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993.

O'Neill, Onora, Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens, Berlin 1996.

Paris, Rainer, Stachel und Speer. Machtstudien, Frankfurt a.M. 1998.

Parfit, Derek, Reasons und Persons, Oxford ³1978.

Pauer-Studer, Herlinde, Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz, Berlin 1996.

Pauer-Studer, Herlinde, „Einleitung“, in: Martha C. Nussbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999.

Peperzak, Adriaan, „Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas“, in: Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggler (Hg.), Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt a.M. 1988.

Picht, Georg, „Der Begriff der Verantwortung“, in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969.

Platon, Der Staat, in: Sämtliche Dialoge (übers. u. hrsg. v. Otto Apelt), Bd. V, Hamburg 1988.

Platon, Politikos, in: Sämtliche Dialoge, a.a.O., Bd. VI.

Platon, Gesetze, in: Sämtliche Dialoge, a.a.O., Bd. VII.

Pogge, Thomas, „Lebensstandards im Kontext der Gerechtigkeitslehre“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 51, Tübingen 1997.

Pojman, Louis, „On Equal Human Worth. A Critique of Contemporary Egalitarianism“, in: ders. u. Robert Westmoreland (Hg.), Equality. Selected Readings, New York/Oxford 1997.

Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971), Frankfurt a.M. 1979.

Rawls, John, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Frankfurt a.M. 1994.

Rawls, John, „The Law of People“, in: Stephen Shute u. Susan Hurly (Hg.), On Human Rights, New York 1993.

Raz, Joseph, The Morality of Freedom, Oxford 1986.

Rentsch, Thomas, Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a.M. 1990.

Rentsch, Thomas, „Unmöglichkeit und Selbstranzendenz der Gerechtigkeit“, in: Christoph Demmerling und Thomas Rentsch (Hg.), Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik, Berlin 1995.

Ricœur, Paul, Das Selbst als ein Anderer (1990), München 1996.

Roemer, John E., Theories of Distributive Justice, Cambridge, Mass. 1996.

Röttgers, Kurt, „Die Rechtfertigung der Macht und das Prinzip der Gewaltenteilung“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 18. Jg/Nr. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Röttgers, Kurt, „Freiheiten und Mächte“, in: Peter Fischer (Hg.), Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie, Leipzig 1995.

Rötzer, Florian, Französische Philosophen im Gespräch, München ²1987.

Rorty, Richard, Kontingenz, Ironie und Solidarität (1989), Frankfurt a.M. 1992.

Rousseau, Jean-Jacques, „Discours über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, in: Die Krisis der Kultur. Die Werke ausgewählt, Leipzig 1931.

Ryle, Gilbert, Der Begriff des Geistes (1949), Stuttgart 1997.

Safranski, Rüdiger, Das Böse oder das Drama der Freiheit, München/Wien 1997.

Sandel, Michael, Liberalism and the limits of justice, Cambridge 1982.

Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (1943), Hamburg 1993.

Schäfer, Thomas, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Machtkritik, Frankfurt a.M. 1995.

Schaub, Günther, Politische Meinungsbilder in Deutschland – Wandel und Kontinuität der öffentlichen Meinung in Ost und West, Bonn 1998.

Schmitt, Carl, Politischen Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁵1990.

Schnädelbach, Herbert, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt a.M. 1987.

Schnädelbach, Herbert, Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992.

Schopenhauer, Arthur, Parerga und Paralipomena. Kleine Philosophische Schriften, in: ders., Werke in zehn Bänden, Zürich 1977, Bd. X.

Schreiner, Klaus, „Tolerantia. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus“, in: Alexander Patschovsky u. Harald Zimmermann (Hg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998.

Schumacher, Ralph, John Stuart Mill, Frankfurt a.M./New York 1994.

Schwemmer, Oswald, Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 1987.

Searle, John R., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay (1969), Frankfurt a.M. 1983.

Seel, Martin, „Ethik und Lebensform“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993.

Seel, Martin, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt a.M. 1995.

Seel, Martin, „Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 46/3, Berlin 1998.

Serres, Michel, Der Parasit (1980), Frankfurt a.M. 1981.

Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg 1994.

Strasser, Stephan, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas, Den Haag 1978.

Strawson, Peter F., Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik (1959), Stuttgart 1972.

Taubes, Jakob, Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987.

Taureck, Bernhard, Lévinas zur Einführung, Hamburg 1991.

Taylor, Charles, „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (1985), Frankfurt a.M. 1988.

Theunissen, Michael, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

Thomas, Douglas, „It's not what you say, it's That you say it: Speech, Performance, and Sense in Austin and Deleuze“, in: Philosophy and Rhetoric, Vol. 29, No. 4, Pennsylvania 1996.

Travis, Charles, The Uses of Sense. Wittgenstein's Philosophy of Language, Oxford 1989.

Tugendhat, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979.

Tugendhat, Ernst, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.

Tugendhat, Ernst, „Der Begriff der Willensfreiheit“, in: Konrad Cramer et al. (Hg.), Theorie der Subjektivität, Frankfurt a.M. 1990.

Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993.

Tugendhat, Ernst, Dialog in Leticia, Frankfurt a.M. 1997.

Tugendhat, Ernst, „Gleichheit und Universalität in der Moral“, in: Marcus Willaschek (Hg.), Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit, Münster 1998.

Vetter, Helmuth, „Zeichen des Anderen. Zum zweiten Hauptwerk von Lévinas mit Bezug auf Heidegger“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 42/2, Berlin 1994.

Waldenfels, Bernhard, Im Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971.

Waldenfels, Bernhard, Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980.

Waldenfels, Bernhard, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1985.

Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994.

Walzer, Michael, Gibt es den gerechten Krieg? (1977), Stuttgart 1982.

Walzer, Michael, Sphären der Gerechtigkeit (1981), Frankfurt a.M./New York 1992.

Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik (1987), Berlin 1990.

Walzer, Michael, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.

Walzer, Michael, Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg 1996.

Weber, Elisabeth, Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Wien 1990.

Weischedel, Wilhelm, Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch, Frankfurt a.M. 1933.

Wehowsky, Stephan, Über Verantwortung. Von der Kunst seinem Gewissen zu folgen, München 1999.

Wellmer, Albrecht, Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt a.M. 1986.

Wellmer, Albrecht, „Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?“, in: Hans-Joachim Giegel (Hg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1992.

Wellmer, Albrecht, „Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993.

Wellmer, Albrecht, „Verstehen und Interpretieren“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 45/3, Berlin 1997.

Wenzel, Uwe-Justus, „‘Beziehung ohne Beziehung’. Bemerkungen zur Gesellschafts- und Gemeinschaftskritik von Emmanuel Lévinas“, in: Emil Angehrn u. Bernhard Baertschi (Red.), Gemeinschaft und Freiheit. Communauté et Liberté, Bern/Stuttgart/Wien 1995.

Wiemer, Thomas, Die Passion des Sagens. Zur Bedeutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihre Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg/München 1988.

Williams, Bernard, „Moralischer Zufall“, in: ders., Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980 (1981), Königstein/Ts. 1984.

Williams, Bernard, Ethik und die Grenzen der Philosophie (1985), Hamburg 1999.

Wingert, Lutz, Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption, Frankfurt a.M. 1993.

Wingert, Lutz, „Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank“, in: Micha Brumlik u. Hauke Brunhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M. 1984.

Wittgenstein, Ludwig, „Vortrag über Ethik“, in: ders., *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1989.

Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.

Wolzogen, Christoph von, „Die eigentliche metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Levinas“, in: Martin Endreß (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer*, Frankfurt a.M. 1995.

Wolzogen, Christoph von, „Zwischen Emphase und Verdacht. Wege und Umwege der deutschen Rezeption von Levinas“, in: *Philosophische Rundschau*, 42. Jhg./Bd. 3, Tübingen 1995.

Wunderlich, Dieter, *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M. 1976.

Young, Iris Marion, „Asymmetrical Reciprocity. On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought“ in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 3/No. 3, Oxford 1997.

Young, Iris Marion, „Weder Gleichheit noch Vielfalt sind Patentrezepte“, in: *Frankfurter Rundschau* v. 27.05.1997.

Danksagung

Herrn Prof. Herbert Schnädelbach danke ich für seine Betreuung, die mir stets genügend Freiraum ließ, für seine Neugier und Geduld, die mich auch bei der einen oder anderen Irrung nicht allein ließen, und schließlich für seine Anregungen hinsichtlich weiterführender Themen. Herrn Prof. Volker Gerhard möchte ich für die anregenden Gespräche danken und für die Aufnahme in sein Kolloquium. Das Evangelische Studienwerk Villigst sei bedankt für die großzügige finanzielle und ideelle Unterstützung. Gleiches gilt für die Familie Bethge. Von den Gesprächspartnern, denen ich wichtige Anstöße und Anregungen verdanke, möchte ich vor allem René Aguigah, Jens Balzer, Ole Frahm, Stephan Lahrem, Carsten Siebert und Joseph Vogl nennen. Aus der Ferne grüße ich auch Ulrich Wergin und Axel Krause, die in fast schon grauer Vorzeit mehr als nur einen entscheidenden Impuls setzten.

Lebenslauf

20.05.1965	Geburt in Hamburg
Sommer 1971	Besuch der Schule
Sommer 1984	Abitur
1984 bis 1986	Zivildienst im Alten- und Pflegeheim
Sommer 1986 bis	Studium der Philosophie, Neueren Deutschen Literatur und Kunstgeschichte an der Universität Hamburg;
Winter 1994	Abschluss mit Magisterarbeit über „Ethik bei Foucault“
12.07.2000	Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin
Ab 2000	Assistenz im Feuilleton der Wochenzeitung „Die Zeit“
Ab 2001	Redakteur im Feuilleton der „Frankfurter Rundschau“

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und andere als die angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt habe. Ferner erkläre ich, dass die Arbeit bisher noch nicht anderweitig als Dissertation eingereicht oder veröffentlicht wurde.

Berlin, 27.06.2002